ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE LIBRARY
Alma, California

70. BAND 1948

VERLAG HERDER, WIEN

35391

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Carl Ueberreuter in Wien

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN UND BEITRÄGE

P. Gaechter, Jerusalem und Antiochia. Ein Beitrag zur urkirchlichen Rechtsentwicklung . . . . 1— 48

A. Lieske (†), Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa . . . . 49—93, 129—168, 315—340

F. König, Die Auferstehungshoffnung bei Osee 6, 1—3 . . 94—100

Karl Rahner, Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip 169—198

K. Prümm, Die neutestamentliche Geistlehre nach der Darstellung von F. Büchsel . . . . 199—211

E. Melichar, Der Selig- und Heiligsprechungsprozeß vom Standpunkt einer prozessualen Typenlehre . . . . . . 212—223

W. Croce, Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtliche Studie . . . . 257—314

J. Auer, Um den Begriff der Gnade . . . . 341—368

L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied . . . . 393—449

Karl Rahner, Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus . . . . 450—455

E. Gutwenger, Die Religionsphilosophie von Othmar Spann und ihre metaphysischen Voraussetzungen . . . . . . 456—476

REZENSIONEN

E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments *(P. Gaechter)* . . . . 101—107

J. B. Manyá, Theologumena I. De Deo cooperante *(J. Stufler)* . . . . 107—110

G. Dix, The shape of the liturgy *(J. A. Jungmann)* . . 224—231

L. H. Grondijs, L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix *(E. Lucchesi-Palli)* . . . . 369—375

E. Spranger, Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele *(J. B. Lotz)* . . . . 477—481

Anaphorae Syriacae *(A. Raes)* . . . . 481—485

NEUERSCHEINUNGEN 111—124, 232—254, 376—391, 486—502

GENERALREGISTER . . . . 503—520

ü
d
Z
G
i
k
t
s

s
d
r
F
F
h
f
b
S
a
k
s
V

JERUSALEM UND ANTIOCHIA

Ein Beitrag zur urkirchlichen Rechtsentwicklung

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

Die Kommentare zur Apostelgeschichte ignorieren in ihrer überwiegenden Mehrzahl die juridische Seite des Lebens, als ob das Leben des Rechts je entbehren könnte. Sobald es zu einem Zusammenleben Vieler kommt, bildet sich sofort eine rechtliche Gliederung unter ihnen aus, gleichgültig, ob sich dies auch gleich in juridischen Formen und Formeln ausdrückt oder nicht. Recht kann bestehen und geübt werden ohne sie, und in der Regel treten juridische Formulierungen erst geraume Zeit nach dem Entstehen rechtlicher Verhältnisse auf.

Auf die rechtliche Seite des Lebens sollte man im Fall der Urchristenheit auch deswegen besonders achten, weil die ersten Christen in Palästina und Syrien Menschen mit hochentwickeltem Rechtsempfinden waren. Das gilt nicht nur vom Asiaten im allgemeinen, sondern wir haben in unserm Fall Juden und Bürger griechischer Stadtgemeinden vor uns, denen das Rechtliche im Blute lag. Dieser Zug mußte sich gerade in Sachen der neuen christlichen Religion auswirken, in der doch unleugbar die einen auftraten als Leute, die Gehorsam verlangen durften, während die andern sich ihnen unterordnen mußten, und in der Tat unterordneten. Wer sich dessen weigerte, erhielt sofort eine von allen als zu Recht bestehend anerkannte Zurechtweisung. Auch vollendete christliche Liebe — und sie erreicht sehr selten den Grad der Vollendung — kann und konnte den rechtlichen Unterbau des Lebens nicht ersetzen, sowenig das Fleisch im menschlichen Körper je das Knochengerüst ersetzen kann. Gilt dies, von wenigen Ausnahmen abgesehen, schon von den individuellen Menschen, so ohne Ausnahme vom Leben einer Kommunität und besonders auch vom Zusammenspiel verschiedener Kommunitäten. Daher der Gesichtspunkt, unter dem in dieser Studie die zwei ersten Jahrzehnte der Kirche betrachtet werden.

Den Gegenstand bildet die Entwicklung der Kirchen von Jerusalem und von Antiochia am Orontes in Syrien, soweit wir sie in der Apg zu verfolgen vermögen. Dabei handelt es sich uns aber nicht so sehr um ihr inneres Wachstum, als vielmehr um ihre Beziehung zueinander und zu andern Ortskirchen. Zuerst tritt der Einfluß Jerusalems auf andere Gemeinden und auf Antiochia hervor; doch wird er bald zur Folie, auf der sich die analoge Entfaltung Antiochias in vollem Relief abhebt. Am Kräftespiel dieser beiden Zentren kirchlichen Lebens wird uns einerseits eine neue Seite des primatialen Einflusses des Simon Petrus klar werden, andrerseits ein Einblick gestattet sein in das Werden der ersten kirchlichen Metropolitanverbände. Der Ausdruck Metropolis findet sich zwar weder im NT noch in den Schriften der Apostolischen Väter, aber die Sache selbst ist unverkennbar.

I. Die Zentralstellung Jerusalems bis zur Gründung der Kirche von Antiochia in Syrien

Mit dem ersten Pfingstfest nahm die Zentralstellung Jerusalems, d. h. für uns der „Kirche in Jerusalem" ihren Anfang. Simon Petrus redete die versammelte Menge mit „Israeliten" an (Apg 2, 22), womit er sowohl die Einheimischen wie auch die Zugereisten umfaßte. Diese Zweiteilung ist in der vorausgehenden Anrede ausgesprochen: „Ihr Männer von Judäa" oder „aus dem Judenland" — „und ihr, die ihr euch in Jerusalem niedergelassen habt" (v. 14[1]). In erster Linie dachte der Redner an die Gesamtjudenschaft, aber sein Blick war gleichzeitig auf alle Völker gerichtet, deren Sprachen die nach Jerusalem gezogenen Diasporajuden vertraten. Es ist kaum zu zweifeln, daß nach der Meinung der Apg manche aus ihnen zu den 3000 Erstbekehrten zählten (v. 41), so daß sich damit bereits eine leise Auswirkung des Glaubens in die weite Welt anbahnte, hatten diese Zugewanderten doch immer noch manche Beziehungen zu den Ländern, deren Sprache sie sprachen.

Die erste faßbare Ausweitung der Jerusalemer Kirche erfolgte ein paar Monate später: „Sogar aus den umliegenden Ortschaften kamen Leute[2] mit Kranken und von unreinen Geistern Gequälten nach Jerusalem" (Apg 5, 16) zu Petrus, der diese Leidenden heilte. Die Folge war natürlich, daß sich manch einer aus der näheren Umgebung Jerusalems dem neuen Messiasglauben anschloß und dadurch der Jerusalemer Gemeinde beitrat; eigene Ortskirchen werden sich damals kaum gebildet haben.

Erst die Hellenistenverfolgung durch Saul (Herbst 36—Frühjahr 37) durchbrach die Schranke; die Entwicklung schnellte mit einem gewaltigen Schritt vorwärts. Tausende von christusgläubigen Juden hellenistischer Kultur wurden bis tief ins Heidengebiet hinein versprengt, bis nach Cypern und Syrien. Als der Sturm vorüber war, „genoß die Kirche Frieden durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria" (Apg 9, 31). Diese Ausbreitung ist nicht anders zu denken, als daß sich allerorts Gemeinden gebildet hatten, Gruppen von Neubekehrten, die sich um die als Glaubensboten wirkenden Flüchtlinge gesammelt hatten, vor allem um die Männer vom Siebnerkolleg, dessen geistiger Führer Stephanus gewesen war. In diesen neuen Gemeinden „baute sich (die Kirche) auf und wandelte in der Furcht des Herrn und mehrte sich durch den Beistand des Hl. Geistes" (Apg 9, 31). Mit dem „Ausbau" ist weder das zahlenmäßige Wachstum noch die Zunahme an innerer

---

[1] Der letztere Sinn liegt sicher vor in v. 5, worauf v. 14 Bezug nimmt. „Einwohner Jerusalems" ergäbe die unwahrscheinliche Voranstellung der „Männer von Judäa" oder die ebenfalls unmögliche Doppelung „Ihr Juden und Jerusalemer".

[2] πλῆθος scheint oft unserm unbestimmten „Leute" zu entsprechen.

Heiligkeit gemeint, da beide Begriffe durch andere Ausdrücke eigens hervorgehoben sind; *οἰκοδομουμένη* bezieht sich daher auf eine Entwicklung anderer Art. Wegen der örtlichen Entfernung von der Jerusalemer Kirche wurden die neuen Ortsgruppen baldmöglichst nach dem Muster der Mutterkirche organisiert, und zwar durch die aus Jerusalem stammende Ordinations- und Jurisdiktionsgewalt. So wuchs „die" eine „Kirche", welche in der Gemeinde von Jerusalem ihren Ausgangspunkt und ihr lebendes Zentrum hatte, indem innerhalb ihres geistigen Verbandes neue Ortsgruppen zu neuen Ortskirchen konstituiert wurden.

Daß dies nicht eine anachronistische Eintragung späterer Verhältnisse in die christliche Urzeit bedeutet, ergibt sich bis zu einem gewissen Grade aus der Sache selbst und wird durch die gleich zu besprechende Samaritanergründung und durch später anzufügende Beobachtungen gestützt.

Welche Rolle Jerusalem bei den Neugründungen jener ersten Jahre gespielt hat, wird deutlich am Wirken des Philippus in Samaria. Philippus, einer aus dem Siebnerkolleg, hatte dort eine intensive Missionstätigkeit entfaltet und reichen Erfolg erzielt. „Als nun die Apostel in Jerusalem vernommen hatten: ‚Samaria hat das Wort Gottes angenommen', sandten sie zu ihnen Petrus und Johannes" (Apg 8, 14). Dieser Vers und die vorgelegte Übersetzung bedürfen einer Erläuterung.

Was heißt „Als die Apostel vernommen hatten"? Ich beziehe hier auch Apg 11, 22 mit ein, wo wir lesen: Die Kunde von den Ereignissen in Antiochia „wurde gehört", d. h. drang „zu den Ohren der Kirche in Jerusalem". Wie sollen wir an beiden Stellen das Hören oder Vernehmen deuten? W. Bauer[3] umschreibt 11, 22 mit „das Gerücht kam der Gemeinde in Jerusalem zu Ohren". Und so wird meist auch Apg 8, 14 gedeutet. Und doch ist beidemal diese Interpretation völlig verfehlt. Wer wird denn auch auf ein bloßes Gerücht hin eine Reise unternehmen? Die Zwölf waren doch gewiß normale, vernünftige Leute, die durch ein bloßes Hörensagen nicht dazu bewogen werden konnten, gleich zwei der Ihrigen auf einmal, Petrus und Johannes, auf mehrere Tage nach Samaria zu schicken. Gleiches gilt von „der Kirche in Jerusalem", als sie dem Barnabas die beschwerliche Reise nach dem fernen Antiochia zumutete[4]. In beiden Fällen ist also vorausgesetzt, daß es sich nicht um ein bloßes Gerücht gehandelt hat, sondern um verläßliche Botschaft. Es war mehr, als was man private Nachrichten nennt, es war Kunde von absoluter Zuverlässigkeit. In beiden Fällen scheiden auch Späher jedweder Art aus — übrigens eine infame Insinuation — im Fall des Philippus wegen des Ungewissen seines Aufenthaltes und der Wege seiner Flucht, im Falle Antiochias, weil die Wahl des Barnabas eine so sympathische Haltung Jerusalems gegenüber Antiochia verrät, daß argwöhnisches Überwachen überhaupt nicht in Frage kommt. So bleibt denn in beiden Fällen nur eines übrig: die in Jerusalem eingelaufenen Nachrichten stammten von den Hauptbeteiligten selbst, die in Jerusalem

---

[3] W. Bauer, Griech.-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur, s. v. *ἀκούειν* 1, b, *α*.

[4] Das *Itinerarium Burdigalense* (O. Cuntz, Itineraria Romana I, 94—95) rechnet für die Reise von Antiochia nach Jerusalem über Cäsarea am Meer 363 *milia passuum*, oder 18 *mansiones*, d. h. 18 Übernachtungen.

als durchaus zuverlässig bekannt waren: wir haben in diesen Fällen Berichterstattung offiziellen Charakters anzunehmen[5].

Im Falle Samarias war es Philippus, der der Kirche in Jerusalem sobald als möglich genauen Bericht über seine Tätigkeit zukommen ließ. Dieser Bericht ist ohne Zweifel schriftlich gewesen. Der Bote wird ihn nach orientalischer Sitte vor den Zwölf vorgelesen und ihnen dann ausgehändigt haben[6]. Deshalb haben die Apostel „gehört", was sich in Samaria zugetragen hatte. Nur ein Bericht von solchem Charakter besaß jenen Grad von Zuverlässigkeit und technischer Vollständigkeit, der den Empfängern die erforderliche Sicherheit gab, daß sie sofort die nötigen Schritte unternehmen konnten. „Samaria hat das Wort Gottes angenommen" ist entweder der Hauptsatz des Berichtes gewesen, oder sein Resumé[7]. Selbstverständlich war das nicht die ganze Botschaft, wie das Fehlen der Formalien beweist; auch zeigt die Handlungsweise der Zwölf, als Reflex der Botschaft, daß weitere sachliche Angaben mitgeteilt worden sind, vor allem Orte und Persönlichkeiten betreffend, und daß Philippus die Handauflegung nicht vollzogen habe. Wir dürfen somit den offiziellen Bericht des Philippus als erwiesen betrachten.

Was besagt nun die Tatsache, daß er einen solchen an die Kirche in Jerusalem, bzw. an die Zwölf gesandt hat? Philippus sowohl, wie auch nach ihm die Glaubensboten von Antiochia, sahen in der Kirche von Jerusalem den Ausgangspunkt ihrer Sendung; sie erachteten sich als von ihr abhängig und ihr gegenüber rechenschaftspflichtig. Offenbar machte es im wesentlichen für dieses Sendungsbewußtsein keinen Unterschied, ob sie formell ausgesandt, oder durch die Verfolgung, also zufällig, nach Samaria und Antiochia verschlagen worden und dort einem inneren Drang folgend zu Glaubensverkündigern geworden waren. Diese Einstellung zeigt, wie unmöglich für die erste Christenheit der heute so verbreitete Gedanke war, als ob sich die Gesamtkirche aus dem Zusammenschluß der Einzelkirchen gebildet hätte. Sie konnte sich das ebensowenig denken, als daß ein Baum aus dem Zusammenschluß seiner Äste und Zweige entstehe. Stets stand „die Kirche" mit der „Kirche in Jerusalem" als ihrer Repräsentantin

---

[5] Die Behandlung der Apg und der Urchristenheit überhaupt macht manchmal den Eindruck, man habe es im Urchristentum mit Primitiven zu tun. Und doch „dürfte es nicht zu viel gesagt sein, daß zur Zeit Ciceros, an der Grenzscheide zwischen Republik und Monarchie, der Briefverkehr im römischen Reich an Dichtigkeit sich mit dem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, beim Beginn des Eisenbahn- und Telegraphenverkehrs ganz gut messen konnte" (W. Riepl, Das Nachrichtenwesen des Altertums, 1913, 269), was die Papyrusfunde für Ägypten bestätigen. Die Anwendung auf die Antiochener und Jerusalemer liegt auf der Hand.

[6] Vgl. O. Roller, Das Formular der Paulinischen Briefe (Beitr. z. Wissenschaft v. A. u. NT, hrsg. v. A. Alt u. G. Kittel, IV/6, 1933) S. 215—224 und 235 f.

[7] Faßt man das ὅτι als ὅτι recitativum, so schwindet die Notwendigkeit, dem Perfekt die Funktion eines Plusquamperfekts zuzuschreiben.

am Anfang. Was neu gegründet wurde, wurde von allem Anfang an als aus der Gesamtkirche herauswachsende Weiterung, als von Jerusalem ausgehende Neugründung und Tochterbildung angesehen. Jede solche Gründung anerkannte von allem Anfang an juridische Bindungen, die sie mit der Kirche als idealem Ganzem und mit Jerusalem als deren Zentrum verband. Wegen dieser grundlegenden juridischen Bindung, über die zu diskutieren niemandem einfiel, suchten Philippus und die Glaubensboten in Antiochia auch die äußere Verbindung mit der Zentrale herzustellen und zu bewirken, daß, was der inneren Einheit noch mangelte, von Jerusalem aus ergänzt werde.

Diese Auffassung drückt sich auch im Verhalten Jerusalems aus, wie wir es besonders klar im Falle Samarias sehen. Die Zwölf nahmen den Bericht des Philippus zur Kenntnis, billigten sein Unternehmen, und leiteten sogleich Schritte ein, um es, wo es notwendig war, aus eigener Machtbefugnis zu ergänzen. Sein Bericht stellte die Zwölf vor eine völlig neue Situation. Bisher war, soviel wir ersehen können, die Kirche in Jerusalem der einzige Verband der Christusgläubigen gewesen; in unsern Begriffen ausgedrückt: die ideale und die empirische Kirche waren eins und dasselbe gewesen; was aus der Umgebung Jerusalems zum Glauben gekommen war, war Mitglied der Kirche in Jerusalem geworden. Nun erfuhr man von Philippus, daß Samaritaner zum Glauben gekommen waren und von ihm die Taufe erhalten hatten. Damit waren auch sie eingetreten in die Kirche des Messias, daran zweifelte niemand[8]. Aber ihre örtliche Entfernung, und, wenigstens für das spontane Gefühl der Jerusalemer Judenchristen, ihre religiöse und völkische Verschiedenheit machten es ganz unmöglich, daß sie Mitglieder der Kirche in Jerusalem wurden. Aus dem Zwang der Verhältnisse gewannen die Zwölf die Erkenntnis, daß die göttliche Vorsehung begonnen hatte, auch anderswo als in Jerusalem Gemeinden von Gläubigen zu sammeln, freilich als Glieder ein und derselben Kirche. Damals begann diese Kirche, als ideale Einheit betrachtet, aus einer Vielzahl von Gemeinden zu bestehen. Daß diese Tatsache gottgewollte Entwicklung war, bewies der Erfolg, den Philippus erzielt hatte[9].

Aber auch die andere Tatsache nahmen die Zwölf zur Kenntnis, daß sich diese neuen Gemeinden sofort als Tochtergemeinden von Jerusalem betrachteten, wenn anders, woran nicht zu zweifeln ist, ihre Auffassung sich mit jener des Philippus deckte. Die Zwölf dokumentierten dies damit, daß sie sogleich eine Abordnung nach Samaria sandten, um an den Gläubigen die Handauflegung vornehmen zu lassen (Apg 8, 14—17). Diese Handauflegung schloß in sich sowohl ein Verhältnis juridischer, als auch besonders

---

[8] Nach dem Befehl des Herrn: „Machet alle Völker zu meinen Schülern, indem ihr sie taufet" usw., Mt 28, 19.

[9] Der Erfolg der Missionsverkündigung als Ausdruck der göttlichen Billigung des Werkes Apg 2, 41 mit v. 47; 9, 31; 10, 47; 11, 18, 21 usw.

sakramentaler Über- und Unterordnung. Den Zwölf stand es zu, die Handauflegung zu gewähren (das juridische oder jurisdiktionelle Element) und als die mit der nötigen Machtfülle Ausgestatteten den Neuchristen als Empfängern den Hl. Geist mitzuteilen (das sakramentale Element). Da es sich in diesem Falle um etwas völlig Neues handelte, nämlich um Ortskirchen, die sich weit weg von Jerusalem gebildet hatten, schien es den Zwölfen gut, daß Simon selbst, das Oberhaupt des Zwölferkollegs und der Gesamtkirche, begleitet von demjenigen, dem der Herr die größte persönliche Bevorzugung geschenkt hatte, die Mission nach Samaria übernehmen sollte. Die Aufgabe der beiden war nicht, die neugegründeten Ortskirchen in die allgemeine Kirche einzugliedern oder auch nur mit der Kirche in Jerusalem zu verbinden, da, wie gezeigt, die Neugründungen sowohl jurisdiktionell wie sakramental in diese doppelte Verbindung hinein entstanden waren. Petrus und Johannes sollten nur durch ihre Handauflegung jurisdiktionell der bereits vorhandenen Einheit das Siegel der äußeren Beglaubigung aufdrücken, während gleichzeitig durch das Geistessakrament das Gemeinschaftsleben der neuen Kirchen mit dem der Gesamtkirche verbunden und damit die uranfängliche sakramentale Einheit zur Vollendung gebracht wurde.

Was die Apg von Samaria ausführlich erzählt, hat der Leser sinngemäß auf die in der Apg nur gestreiften analogen Fälle anzuwenden. Wenn wir Apg 8, 14 vor Augen haben, dürfen wir auch für 8, 40 schließen, daß Philippus laufend Bericht erstattet hat, so daß man in Jerusalem Kenntnis hatte über seine Arbeiten und seinen Aufenthalt[10]. Seine neuen Eroberungen wurden, ähnlich wie zuvor Samaria, vom Oberhaupt der Kirche visitiert (Apg 9, 32—43), während die zu gleicher Zeit in Judäa und Galiläa entstandenen Gemeinden sei es von Petrus, sei es von andern Mitgliedern des Zwölferkollegs besucht worden sein werden. Jedenfalls zeigen die Nachrichten über die Inspektionsreisen des Petrus, daß er seiner Stellung als der von Jesus bestellte juridische Leiter der Gesamtkirche nach besten Kräften gerecht zu werden trachtete. Sie sind gleichzeitig ein Beweis, daß man in Jerusalem die jurisdiktionelle Zugehörigkeit der andern Gemeinden zur Kirche in Jerusalem als selbstverständlich betrachtete; die Gesamtkirche bestand fortab aus der Mutterkirche und aus Tochterkirchen.

Wir haben im vorstehenden bald von der Kirche in Jerusalem, bald von den Zwölf, oder auch nur von Simon Petrus als dem obersten Leiter der Kirche gesprochen, als ob all das eins und dasselbe wäre. Das ist nun auch bis zu einem gewissen Grad

---

[10] Die semitisierende Sprache von Apg 8, 40 ist ein Anzeichen dafür, daß der Bericht schon vor seiner Aufnahme durch Lukas in die Apg stilisiert worden ist. Zur LXX-Sprache des Lukas vgl. P. Gaechter S. J., Summa Introductionis in NT, Oeniponte 1938, 94—95.

in der Tat der Fall gewesen, wie sich aus der Sprechweise der Apg ergibt.

Man vergleiche 8, 14 mit 11, 22. An der ersteren Stelle heißt es: „Als die in Jerusalem (residierenden) Apostel (diese Nachrichten) vernommen hatten...“, sandten sie Petrus und Johannes nach Samaria; an der letzteren heißt es: „Die Kunde hievon gelangte zu den Ohren der Kirche, die in Jerusalem war“, und so sandte sie den Barnabas nach Antiochien. „Die Kirche, die in Jerusalem war“, tritt einfach an die Stelle der „Apostel, die in Jerusalem waren“. Beidemal trifft ein offizieller Bericht ein und wird entgegengenommen, beidemal veranlaßt er die Absendung von Stellvertretern der Sendenden. Da in 11, 30 statt der „Kirche in Jerusalem“, wie man erwarten sollte, die „Presbyter“ genannt werden, ist man berechtigt anzunehmen, daß zu der Zeit keiner von den Zwölf in Jerusalem anwesend war; „die Kirche in Jerusalem“ tritt an die Stelle der Zwölf; Form und Inhalt beider Stellen beweisen, daß dies der Gedanke der Apg ist. Mit ähnlich offiziellem Klang tritt übrigens diese Kirche nochmals auf in 15, 4 und 18, 22. Das Ansehen der Zwölf wiederum gipfelt im Ansehen des Simon Petrus, wie die ersten 15 Kapitel der Apg überreich bezeugen.

Jesus hatte seine Kirche nicht als eine Demokratie gestiftet, sondern ihr in Simon ein Ihn vertretendes sichtbares Haupt mit rechtlichen Befugnissen gegeben[11], das gleichzeitig oberstes Mitglied des Zwölferkollegs war. Diese Organisationsform hatte bereits ihre Anwendung auf Ortskirchen gefunden, wie für Jerusalem die „Presbyter“ (Apg 11, 30) und Jakobus (12, 17) beweisen. Aber auch die Menge der Gläubigen nahm regen Anteil am offiziellen Leben der Ortskirche, wozu die aus dem Laienstande erstehenden Charismatiker nicht wenig beitrugen. War auch die Leitung, von Unordnungen wie in Korinth abgesehen, streng autoritativ, so bildete doch die Gesamtheit der Gläubigen mit ihren Anschauungen, Empfindungen und Gefühlsäußerungen den Resonanzboden für die Stimme der offiziellen Führung, und wohl oft genug auch den eigentlichen Mutterboden für deren Maßnahmen. So erklärt sich, wieso die „Kirche“ in Jerusalem in einer Stellung genannt werden konnte, die jener der Zwölf analog war.

Nach diesen Erwägungen schreiten wir zur Frage, welchen Gründen die Kirche in Jerusalem ihren Vorrang zu verdanken hatte, um dann die Art dieses Vorranges bestimmen zu können. Von einem Vorrang konnte natürlich erst die Rede sein, nachdem anderswo Ortskirchen entstanden waren. Auch war ein spezifisch christliches Bewußtsein um die Vorrangstellung der Jerusalemer Kirche nur möglich in dem Ausmaß, in welchem sich das Christentum gegenüber dem Judentum als eigene Religion erkannte. Im Anfang bestand nur der eine Gegensatz, daß die Kirche an Jesus als den verheißenen Messias glaubte, während ihn die Synagoge verwarf. Durch die bald einsetzenden scharfen Konflikte mit der jüdischen Obrigkeit jedoch wurde den Christen ihr Gegensatz zur jüdischen Religion allmählich deutlicher, und

[11] Vgl. P. Gaechter S.J., Das dreifache „Weide meine Lämmer“: ZkTh 69 (1947) 328—344.

eben zu diesem Zeitpunkt entstanden die ersten von Jerusalem verschiedenen Ortskirchen.

Immerhin war die gefühlsmäßige Bindung der damals noch aus lauter Judenchristen bestehenden Kirche an die jüdische Religion noch so stark, daß wir billig annehmen müssen, der Vorrang, den Jerusalem als Zentrum des Judentums besaß, sei unwillkürlich auch auf die christliche Kirche in Jerusalem übertragen worden, oder besser gesagt, der Vorrang dieser Kirche sei zu Anfang weitgehend eine Teilnahme am Vorrang des jüdischen Jerusalem gewesen. Stand doch der Tempel und sein Kult nach wie vor auch bei den Christen in Ansehen und blieben der Hohepriester und das Synedium auch für sie die politische und kulturelle, ja zum Teil auch religiöse Oberbehörde. Daneben entwickelte sich aber ein Sondervorrang im Religiösen. Bestimmte die jüdische Obrigkeit Opfer und Festzeiten usw., welche die erste Christenheit auch als für sich gültig betrachtete, so trat neben dieser Obrigkeit immer deutlicher Simon Petrus mit den Zwölf als Obrigkeit in allem, was mit Jesus zusammenhing, in Erscheinung. Und mit Petrus erlangte „die Kirche in Jerusalem" neben dem offiziellen jüdischen Jerusalem ihren eigenen Vorrang. Wie die jüdische Obrigkeit Boten und Sendschreiben an außenliegende Judenschaften aussandte, gingen von Jerusalem bald auch christliche Boten und christliche Sendschreiben an die Außengemeinden. Beispiele sind Petrus mit Johannes, und Barnabas, ferner der allerdings erst dem zweiten Jahrzehnt des Christentums angehörige Jakobusbrief von ca. 45 n. Chr. und das Aposteldekret Apg 15, 23—29.

Welches war nun das ausschlaggebende Element, das zu dieser Vorrangstellung der Jerusalemer Kirche führte? Ich möchte nicht in Abrede stellen, daß gewisse Ideen ihren Beitrag dazu lieferten. Jerusalem war nicht nur die auserkorene Stadt Gottes, wo sein Tempel stand, sondern auch die Stadt des Messias[12], dessen Gemeinde die Christen waren. Eben darum hatte sich Jesus besonders um Jerusalem bemüht, allerdings umsonst, und diesen Fehlschlag schmerzlich beklagt (Mt 23, 37). Trotzdem hatte er vor seiner Himmelfahrt Anstalten getroffen, daß seine Kirche eben in Jerusalem, nirgendwo sonst ins Dasein träte: die Zwölf sollten die Stadt nicht verlassen, bis sie den vom Vater verheißenen Hl. Geist erhalten hätten (Apg 1, 4—5). So wurde Jerusalem zur Geburtsstadt der Kirche Jesu und seiner messianischen Religion und zu ihrem Ausstrahlungsherd; es wurde recht eigentlich zum Sitz des geistigen, wahren Israel, dem die alttestamentlichen Verheißungen rechtens eigen waren.

Doch sind derlei Gedanken in den Quellen so wenig betont, daß sie höchstens in sekundärer Weise den Vorrang des christlichen Jerusalem schaffen halfen. Den unmittelbaren, eigentlich

---

[12] Vgl. Is 40, 9—11; 51, 3; 60—62; Dn 9, 24—26; Zach 2, 14—17; 9, 9.

ausschlaggebenden Grund müssen wir im Konkreten suchen; er lag in nichts anderem als darin, daß Jerusalem im Anfang der Sitz der Zentralregierung der Kirche war, der Zwölf und vor allem des Simon Petrus.

Um dies voll zu würdigen, müssen wir zu erfassen suchen, welche Rolle die Zwölf und vor allem Simon Petrus im Bewußtsein der Gläubigen spielten. Nichts wäre verkehrter als anzunehmen, ihr gegenseitiges Verhältnis sei stimmungsmäßig demjenigen verwandt gewesen, wie es zwischen der Regierung eines modernen demokratischen Staates und dem Volk besteht, das Steuern zahlen muß und schimpft. Es war aber auch alles andere eher als jene Haltung des Hasses oder Abscheus oder Argwohns, wie es Protestanten Rom gegenüber haben. Hier kommt vielmehr eine Geisteshaltung zur Geltung, die in westlichen Ländern eigentlich nur ein Katholik begreifen kann, während ihr Verständnis für einen Orientalen dank seinem Sinn für Autorität gar nicht so viel Schwierigkeiten haben würde. Ich nenne diese Geisteshaltung mangels eines besseren Ausdrucks das Romgefühl.

Sobald neben Jerusalem selbständige Ortskirchen entstanden, bildete sich dieses Gefühl ganz spontan in den Gläubigen, sowohl in denen, die außerhalb Jerusalem wohnten, indem sie Jerusalem auch als Christen gefühlsmäßig als ihre religiöse Heimstätte zu betrachten begannen, als auch in denen, die in Jerusalem waren und sich mit Jerusalem als dieser christlichen Heimstätte in gewissem Sinn zu identifizieren anfingen. Das war nur natürlich. Die Christen jener Tage betrachteten ja Simon, den der Herr selbst zum Kepha gemacht und mit der autoritativen Leitung der Gesamtkirche betraut hatte, mit großer Hochachtung und Ehrfurcht. Das Interesse an Simon Petrus war eine der Ursachen, weshalb relativ soviel über ihn in die allgemeine von den Synoptikern aufbewahrte Tradition einging. Wie stark die allgemeine Hochschätzung war, deren er sich erfreute, ersieht man aus der Tatsache, daß man es ohne Bedenken gewagt hat, von seinen früheren Schwächen und vor allem von seinem Fall im Haus des Kaiphas zu allen Gläubigen zu sprechen, allerdings in Nachahmung dessen, was Simon Petrus als erster hierüber vorzutragen pflegte. Man brauchte nicht zu fürchten, daß dadurch seine Autorität Schaden leiden, die Anhänglichkeit an ihn vermindert würde. Diese Einschätzung des Simon als des Kepha war ganz dieselbe, wie wir Katholiken sie heute noch dem regierenden Hl. Vater entgegenbringen. Eben deshalb spreche ich vom „Romgefühl" der ersten Christen gegenüber Jerusalem.

Von dem in Jerusalem residierenden Petrus ging ebenso ein Abglanz auf die „Kirche in Jerusalem" über, wie vom heutigen Papst ein Abglanz auf Rom und seine Bewohner übergeht. Letzteres ist allerdings zu einem guten Teil subjektiv im Römer selbst, während Rom als Ort und Gesamtheit in den Augen der

Gläubigen etwas vom Papsttum an sich trägt. Man denke sich nur, welche Änderung sich in der seelischen Haltung der Katholiken ergäbe, wenn der Papst wieder einmal Rom verlassen müßte und, sagen wir, in Washington seine Residenz aufschlagen würde. Wieviel würde Rom verlieren, Washington gewinnen; wie sehr würden die Römer ihren Verlust an Prestige beklagen, die Washingtonianer, auch die Protestanten unter ihnen, sich des neuen Ansehens freuen. Ich meine, es ist armselig, wenn man das Jerusalem der ersten Christenheit nur mit protestantischen Augen betrachtet und diese katholische, in der Geschichte tausendfach begründete Stimmung systematisch außer Betracht stellt. Setzen wir sie systematisch in Rechnung, so werden wir mit ihrer Hilfe die geschichtliche Entwicklung jener frühesten Tage entschieden besser erfassen können.

Wie zu erwarten, lagen damals diese Gedanken nicht für jederman klar zutage: vieles wurzelte damals wie immer im religiösen Gefühl, ohne daß man sich darüber klar war, auf welcher Voraussetzung der Vorrang des christlichen Jerusalem beruhte und weshalb sich die christliche Welt, soweit sie damals existierte, an Jerusalem gebunden fühlte. Man konnte schon Anfang der vierziger Jahre des ersten christlichen Jahrhunderts zwei Geisteshaltungen erkennen. Die eine Gruppe von Gläubigen öffnete Herz und Sinn in dem Maß, in welchem die Kirche nach außen hin zunahm, die Ortskirchen sich mehrten, Eunuchen, Samaritaner und Heiden den Zutritt zur Kirche erlangten. Man lernte aus dieser Entwicklung mehr und mehr, welcher Art die Kirche nach dem Willen Christi sein sollte. Die Haltung dieser Leute war geistig-religiös; ihnen galt Petrus mehr als Jerusalem, und es lag in der Konsequenz ihrer Anschauungsweise, im Residieren des Oberhauptes der Kirche in Jerusalem eine Sache von nur bedingtem Wert zu sehen. Die Feindschaft der jüdischen Obrigkeit, das Verharren der Jerusalemer Bevölkerung in ihrer Gleichgültigkeit gegen Jesus als den Messias, und die allmähliche Ausweitung der Kirche über die geographischen und nationalen Schranken des Judentums hinaus konnte diese Auffassung nur verstärken. Dieser Geistesrichtung gehörten nicht nur die Zwölf an, sondern auch die Gefährten des Simon Petrus bei der Bekehrung des Cornelius (Apg 10, 45), die Menge, welche mit den Zwölf den Cornelius als Vollchristen anerkannte (11, 1. 18[13]), also alle führenden Persönlichkeiten, wie sich auch aus der Sendung des Barnabas nach Antiochia und aus dem Aposteldekret (15, 24) ergibt, und die Mehrzahl der Gläubigen, worunter wohl ohne Ausnahme jene waren, welche die Anschauungen des Stephanus teilten.

---

[13] Apg 11, 18 enthält einen Subjektswechsel: „Auf diese Erklärung hin schwiegen sie (die Nörgler von v. 3), und man (3. Pers. Plur., die übrigen) pries Gott". Vgl. Anm. 46.

Eine Minorität, die mit den Jahren aber an Zahl zugenommen zu haben scheint und manche fanatische Mitglieder zählte, war jüdisch-national eingestellt, mit steter Betonung des Gesetzes und der Beschneidung, des Tempels und seines Kultes. Theoretisch leugneten sie wohl die Vorrangstellung des Petrus und der Zwölf nicht, betonten aber die jüdischen Belange praktisch mehr als die spezifisch christlichen, so daß für sie die Bedeutung der Kirche in Jerusalem vielmehr vom jüdischen Tempel als vom christlichen Oberhaupt abhing. Sie wagten es, den Simon Petrus wegen der Aufnahme des Cornelius in die Kirche geradezu vor ihr Forum zu ziehen (Apg 11, 2—3), ein klarer Beweis, daß sie mehr Juden als Christen waren. Aus ihren Kreisen sollten bald jene Eiferer hervorgehen, welche den Heidenchristen das Joch der Beschneidung auferlegen wollten. Ganz folgerichtig; denn Beschneidung bedeutete Gesetzesleben und Tempeldienst — so würde nach ihrer Meinung der Vorrang Jerusalems verewigt werden. Die Enttäuschung konnte nicht ausbleiben, als trotz des weiterbestehenden Tempels die Kirche in Jerusalem durch den Weggang des Petrus in Unscheinbarkeit versank.

Aus dem Gesagten läßt sich entnehmen, welcher Art der Vorrang der Kirche in Jerusalem gegenüber der Gesamtkirche war. Sein Charakteristikum war Partizipation. Nicht aus sich selbst, sondern nur von Petrus her kam der Jerusalemer Gemeinde irgend ein Vorrang zu. Zwar war sie der Ausgangspunkt des Glaubens für alle andern; allein darin konnte höchstens ein Ehrenvorrang, gegründet auf ein geschichtliches Ereignis, beruhen, nicht aber ein fortwährend und lebendig wirksamer Vorrang, wie ihn Jerusalem im ersten Jahrzehnt besaß.

Kepha benötigte der Beihilfe für die Ausübung seines Amtes als oberster Hirte der Kirche, und zwar um so mehr, je größere Kreise die Glaubensverbreitung zog. Wenn wir zwei Fälle geschäftlicher Korrespondenz nachweisen konnten, so dürfen wir sicher sein, daß es deren eine wachsende Fülle gab, auch wenn sie in den erhaltenen Quellen nicht zutage treten. Das lag in der Natur der Sache. Die Zwölf konnte Kepha je länger je weniger heranziehen, weil sie ihrem Beruf gemäß zur Glaubenspredigt hinauszogen; als einzige blieben die beiden Zebedäiden zurück. Also mußte sich Kepha an seine Umgebung wenden und sie zur Beratung, zu Gesandtschaften, zur Abwicklung laufender Geschäfte mancherlei Art heranziehen. Eben darin lag eine Anteilgabe an seinen eigenen Befugnissen, die sich unter Umständen bis zur Stellvertretung steigerte.

Diejenigen, welche Kepha heranzog, waren natürlich die Mitglieder des Presbyteriums der Jerusalemer Kirche. Aber mit der Arbeit weitete sich der Kreis der in irgend einer Weise an der Kirchenleitung Beteiligten. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich schließlich, und zwar sehr bald, die Gesamtheit der Gläubigen in etwa mit dem Oberhaupt der Kirche identifizierte. Konnte sich

doch die Kirche in Jerusalem der Beihilfe an der Kirchenleitung und damit eines moralischen Einflusses auf Kepha rühmen, und nahm es doch Anteil an der ihm allerseits erzeigten Ehre. Dem Bewußtsein dieser Vorrangstellung auf Seite der Jerusalemer Christen entsprach die Anerkennung dieses Vorranges von seiten der übrigen Gläubigen, die sich gegebenen Falles an die Kirche in Jerusalem wandten.

Dieser Vorrang Jerusalems beruhte so sehr auf der Person des Kepha, daß im Falle seines endgültigen Fortgehens nichts davon zurückblieb, wie denn auch für die Dauer seiner Anwesenheit auf seiten Jerusalems kein Recht erwuchs, an diesem Vorrang teilzunehmen. Unsere Auffassung von diesem Vorrang steht und fällt allerdings mit der Voraussetzung, daß wir es bei den ersten Christen mit durchaus zivilisierten Leuten zu tun haben.

II. Die Gründung der Kirche in Antiochia

„Diejenigen nun, welche durch die wegen des Stephanus ausgebrochene Bedrängnis zerstreut worden waren, kamen allmählich bis Phönizien und Cypern und Antiochia, verkündeten jedoch die (christliche) Lehre niemand anderm als nur den Juden. Es gab unter ihnen aber auch Leute, die aus Cypern und der Kyrenaika gebürtig waren; als diese nach Antiochia gekommen waren, wandten sie sich mit der Botschaft vom Herrn Jesus auch an die (heidnischen) Griechen" (Apg 11, 19—20). Mit diesen Worten berichtet uns die Apg die Gründung der christlichen Gemeinde in Antiochia in Syrien.

Die Form der beiden Verse ist nicht gerade die glücklichste. Man gewinnt viel an Klarheit, wenn man *ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν*, „es gab unter ihnen", auf *οἱ διασπαρέντες*, „diejenigen, welche zerstreut worden waren", bezieht, nicht aber auf jene beschränkt, die bis nach Antiochia gekommen waren, dort aber nur den Juden gepredigt hatten. Es ergeben sich bei dieser Auffassung der Stelle zwei klar geschiedene Gruppen von Missionären, die eine nach der andern wie Wellen nach Antiochia kamen und dort ihre Lehrtätigkeit entfalteten, die einen nur für die Juden, die andern auch für die Heiden. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich die folgende Interpretation.

Beiden Gruppen von Gläubigen war es gelungen, von Jerusalem bis nach Antiochia zu gelangen — ein weiter Weg und eine kostspielige Reise. Daher dürfen wir von der Mehrzahl von ihnen annehmen, daß sie begüterte Leute waren. Durch die Vertreibung aus Palästina waren sie zwar in ihrem Besitzstand und ihren sozialen Beziehungen empfindlich beeinträchtigt worden, besaßen aber genug Mittel, um die Reise zu unternehmen. In der Weltstadt Antiochia gründeten sie sich eine neue Existenz, so daß ihnen bald Zeit erübrigte, sich auch dem Evangelium zu widmen. So oder ähnlich müssen wir uns vernünftigerweise die Sachlage denken. Ein wesentlicher Unterschied bestand vielleicht, Gewißheit haben wir nicht, wenn unter diesen Männern der eine oder

andere zum Siebnerkolleg gehörte (Apg 6, 3—6), der von der Unterstützung anderer lebte und sich ganz dem Werk der Glaubensverkündigung widmete. Man denkt da etwa an den Proselyten Nikolaos aus Antiochia (Apg 6, 5).

Wenn von der ersten Gruppe von Ankömmlingen gesagt wird, sie hätten die christliche Lehre niemand anderm als Juden verkündet, so dürfte damit vielleicht mehr als nur die Tatsache an sich ausgesprochen sein. Warum taten sie so? Der Text, der den Leser mit der negativen Feststellung etwas überrascht, legt nahe, daß die Betreffenden wohl an anderes gedacht, es aber zu unternehmen nicht gewagt hatten. Was die zweite Gruppe tat, erregte bei den Leuten der ersten wohl Bedenken, aber, soweit die überlieferten Nachrichten erkennen lassen, keinen wirklichen Widerstand. Die kühne Neuerung derer, welche nach den ersten Flüchtlingen ankamen, läßt sich nur daraus erklären, daß sie den Weg der Heiden zur Kirche bereits offen sahen. Die Tat des Petrus im Falle des Cornelius war allenthalben bekannt geworden sowohl in Jerusalem (Apg 11, 2) wie auch in der Provinz (v. 1); sie bildete nach der Darstellung der Apg offensichtlich die Grundlage für das Vorgehen der zweiten Gruppe[14]. Was Petrus getan, lag ganz in der Gedankenrichtung derer um Stephanus; die Autorität des Petrus und die Zustimmung zu seinem Vorgehen, das ihm von Seite der Zwölf und der überwiegenden Mehrheit der Gläubigen zuteil wurde, war ausreichend, daß man fortab ohne Bedenken die Heiden missionieren konnte.

„In der Tat war die Hand des Herrn mit ihnen, so daß eine große Zahl (von Leuten) den Glauben annahm und sich zum Herrn bekehrte“ (Apg 11, 21). Mit dem Erfolg wird zugleich berichtet, wie man ihn allenthalben bewertet hat. Sowohl die Missionäre selbst, wie auch die Christen der neuen antiochenischen Gemeinde, und schließlich auch die Kirche in Jerusalem sahen darin die Hand Gottes, also die göttliche Besiegelung dieses neuen Werkes. Denn daß dies nach Jerusalem berichtet wurde, unterliegt keinem Zweifel. Wir haben hier den zweiten Beleg offizieller Berichterstattung nach Jerusalem vor uns, wie oben gesagt wurde. Und zwar dürften beide Gruppen von Glaubensboten nach Jerusalem geschrieben haben, die erste in der Absicht zu erfahren, ob man wirklich den Heiden ungehindert das Evangelium verkünden und sie in die Kirche aufnehmen könne, — man beachte, daß von Feindseligkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen in Antiochia weder für damals noch für später irgend etwas bekannt

---

[14] Th. Zahn verdient volle Zustimmung, wenn er schreibt: „Es ist aber nicht wohl denkbar, daß sie ohne jedes Bedenken, wie es scheint, und auch ohne jeden höheren Auftrag gewagt haben sollten, wozu Petrus sich erst nach so schweren Bedenken und so offensichtlichen Kundgebungen entschlossen hat. Es ist vielmehr anzunehmen, daß die Apg 10, 1—11, 18 erzählten Ereignisse diesen von Jerusalem gekommenen Cypriern und Cyrenäern bekannt waren, als sie auf eigene Verantwortung hin heidnischen Antiochenern das Ev. brachten“ (Die Apg des Lucas 1 [1919] 367).

ist; die beiden Gruppen von Glaubensboten standen sich also nicht als Gegner gegenüber — die zweite Gruppe, deren Bericht die Angabe in 11, 21 entstammen wird, mit dem Bestreben, die theoretische Erlaubtheit ihres Vorgehens durch die Tatsache des Erfolgs und der darin liegenden göttlichen Billigung zu bekräftigen. Diese Berichte boten der Führung in Jerusalem jedenfalls ein zuverlässiges Bild von dem, was vorgefallen war, und vom Zustand in Antiochia.

Zur Zeit, als die Berichte einliefen, war Simon Petrus von Jerusalem abwesend; aber seine Abwesenheit war nur vorübergehend, wie aus Apg 12 ersichtlich ist. Gleiches gilt von Jakobus und vermutlich auch von seinem Bruder Johannes, während es scheint, daß die andern von den Zwölf Palästina bereits verlassen hatten. Petrus scheint nun für die Dauer seiner Abwesenheit jemand andern, vermutlich den Jakobus mit seinem Presbyterium, mit der Führung der laufenden Geschäfte betraut zu haben. So erklären sich, wie bereits bemerkt, die Texte Apg 11, 22 und 30. Daß im ersteren die Rede ist von „der Kirche in Jerusalem", deutet darauf hin, daß diese Teilnahme an der obersten Regierungsgewalt in ihren Ausschwingungen bis in die Kreise der Laienwelt hinein spürbar war.

Die „Kirche in Jerusalem" versah ihr Amt jedenfalls in mustergültiger Weise. Sie bezeigte ihren Weitblick und ihr feines Verständnis für die Lage in Antiochia gerade durch die Wahl des Barnabas, die größtes Wohlwollen gegenüber der neuen Ortskirche bekundete. Barnabas war ein Christ der allerersten Zeit, von vorbildlicher Lebensführung (vgl. Apg 4, 36 f), aus Cypern gebürtig wie einige der Antiochiamissionäre (4, 36; 11, 20), „gütig"[15] und voll des Hl. Geistes (11, 24), wie man in Antiochia mit Freude und Genugtuung feststellte. Keine andere Wahl hätte sich besser in die Situation gefügt als diese. Sie beleuchtet hell den Geist, mit dem damals das Kirchenregiment ausgeübt wurde.

Der Zweck seiner Sendung läßt sich aus Apg 11, 23 auf dem Hintergrund von vv. 19—20 eindeutig bestimmen. Nichts ermächtigt uns, sie mit Zahn[16] und manchen andern Forschern derjenigen des Petrus und Johannes nach Samaria an die Seite zu stellen. Von der Notwendigkeit, die Handauflegung vorzunehmen, verlautet in Antiochia nichts. Wie man aus den nachfolgenden Ereignissen, vor allem aus 13, 1—3 erschließen kann, bestand sie auch nicht, da die Handauflegung von anderer Seite bereits vollzogen worden sein wird. Ebenso wenig kann man Pieper[17] beistimmen, Barnabas sei „zur Knüpfung des Einheits- und Gemeinschaftsbandes" nach Antiochia gesandt worden. Hätte dieses Band nicht schon vorher bestanden, so wäre es zu seiner

---

[15] Vgl. M. Baumgarten, Die Apg I (1852) 261.

[16] Th. Zahn, a. a. O. 368.

[17] K. Pieper, Antiochien am Orontes im apostolischen Zeitalter: Theologie und Glaube 22 (1930) 714. Diese Ansicht ist weit verbreitet.

Sendung gar nicht gekommen. Höchstens könnte man sagen, Barnabas habe darüber zu befinden gehabt, ob die gläubig gewordenen Heiden weiter in der Kirche verbleiben könnten, und habe insofern den Zusammenschluß Antiochias mit Jerusalem besiegelt. So läßt sich jedenfalls seine Aufmunterung, die übrigens an alle gerichtet war, verstehen, „unentwegten Herzens beim Herrn auszuharren“ (v. 23). Die eigentliche Entscheidung, drehte sich um anderes und lautete: Die von Petrus vollzogene Aufnahme des Heiden Cornelius in die Kirche war kein bloßer Ausnahmefall; daher besteht die Aufnahme der Antiochener Heiden durch die Taufe in die Kirche zu Recht, und man kann auch hinfort ohne jede Beschränkung an der Heidenbekehrung wirken. Das war nicht nur seine persönliche Meinung, sondern entsprach der Überzeugung des Jerusalemer Presbyteriums und letztlich des Kepha selbst.

Durch diesen seinen Gesandten übte Jerusalem eine weitgespannte Jurisdiktion aus. Es besaß einen Vorrang über alle damals existierenden Ortskirchen und brachte ihn in Verbindung mit Kepha und in seiner Stellvertretung ohne Zögern und ungehemmt zur Geltung. Es bedeutete keinen Unterschied, ob die Ortskirchen innerhalb des jüdischen Gebietes oder außerhalb lagen, ob sie aus lauter Judenchristen oder der Mehrzahl nach, wie wahrscheinlich schon damals in Antiochia, aus Heidenchristen bestanden. Waren diejenigen, welche diese Jurisdiktion ausübten, auch nur die Führer der Jerusalemer Kirche, so konnte es doch nicht ausbleiben, daß die einfachen Gläubigen wenigstens gefühlhaft daran teilnahmen und sich etwas von der Größe und Bedeutung dieses Vorranges zuschrieben; denn so sind die Menschen immer.

W i e v e r h i e l t s i c h A n t i o c h i a zu diesem jurisdiktionellen Akt Jerusalems? Wir wissen nicht, ob man in Antiochia wußte, daß z. Zt. weder Kepha noch ein anderer Apostel in der Zentrale weilte. Jedenfalls erfuhr man von ihrer Abwesenheit durch Barnabas. Doch verschlug das nichts; Antiochia nahm die Entscheidung des Barnabas willig und ohne Einschränkung entgegen. Ihre gehorsame Unterwerfung unter Jerusalem war vollkommen. Wie sich die dortigen Vorsteher und Missionäre an Jerusalem um einen Entscheid gewandt hatten, so fügten sie sich dem Gesandten Jerusalems; sein Wort galt ihnen als autoritativ und definitiv. Kepha, und in dessen Abwesenheit das Presbyterium in Jerusalem war für sie die oberste Instanz in religiösen Angelegenheiten. Diese Einstellung Antiochias ist deswegen um nichts weniger bemerkenswert, weil der Entscheid des Barnabas eigentlich keiner Partei zuwiderlief. Waren vorher verschiedene Ansichten vorhanden gewesen, so wurden sie durch Barnabas jedenfalls aus dem Wege geräumt und die größte innere Einheit in der Gemeinde erzielt. Das fand seinen Ausdruck darin, daß die Heiden Antiochias für die Gläubigen insgesamt als Leute

derselben geistigen Prägung den neuen Namen „Christianer", d. h. Christen, erfanden (Apg 11, 26).

Bald legte Antiochia einen weiteren Beweis seiner Ergebenheit gegenüber der Mutterkirche von Jerusalem an den Tag. Wir erfahren darüber in einem sehr stark gekürzten Bericht[18] folgendes: „In jenen Tagen kamen von Jerusalem Propheten nach Antiochia" (Apg 11, 27). In dieser Angabe wird nach der Absicht des Verfassers das Motiv zu suchen sein, weshalb die Kirche in Antiochia den Entschluß faßte, der Kirche in Jerusalem zu helfen; sonst bleibt unerklärlich, woher der Gedanke kam, angesichts der drohenden allgemeinen Hungersnot gerade dem fernen Jerusalem zu helfen. Wir dürfen annehmen, daß Agabus und die anderen Propheten ihre Weissagung bereits in Jerusalem geäußert hatten, was zum Anlaß wurde, daß sie nach Antiochia gesandt wurden, um sie dort zu wiederholen und bei der dortigen vermöglichen Kirche um Hilfe zu bitten. Agabus und seine Gefährten kamen also irgendwie als Abgeordnete Jerusalems und werden dafür Sorge getragen haben, daß es bekannt wurde. Wir dürfen wohl schon für diesen Fall in Rechnung stellen, was 6—7 Jahre später bei der Abmachung mit Paulus bezüglich der Unterstützung Jerusalems ausschlaggebend gewesen ist (Gal 2, 10): Jerusalem betrachtete sich als Zentrum der Gesamtkirche und durfte deshalb angesichts der damals wohl bereits über die Stadt hereingebrochenen Not mit dem Recht der Billigkeit Unterstützung von seinen Tochterkirchen erwarten und erbitten. Der in der ganzen Oikumene und darüber hinaus für den Tempel gesammelte jährliche Halbscheqel mag irgendwie als Vorbild gedient haben.

Jedenfalls aber wurde dem Bericht zufolge auf Antiochia kein Zwang ausgeübt, es blieb ihm die freie Entscheidung. Die dortige Gemeinde entsprach der Bitte nicht mit geteilten Gefühlen, etwa weil man sich von Jerusalem abhängig wußte und darin ein verhaßtes Joch sah; hier kamen edlere Empfindungen zur Geltung. Cod. D (Bezae) mag mit seiner überraschenden Lesart das Richtige treffen: Als Agabus und seine Gefährten nach Antiochia kamen, „herrschte großer Jubel" (zu v. 28). Es gab noch keine Wolken, die den Ausblick nach Jerusalem trübten. Das „Romgefühl" tat seine volle Wirkung, so daß man den Jerusalemer Propheten eine große Sendung in Aussicht stellen konnte, die sie in Jerusalem anmelden durften. Sie war so bedeutend, daß man es für zweckmäßig fand, zwei der hervorragendsten Männer der Gemeinde, Barnabas und Saulus, mit ihrer Überbringung zu betrauen (Apg 11, 29—30). Antiochia gab damit nicht nur das leuchtende Beispiel praktischer Bruderliebe; es lag auch in der

---

[18] Preuschen hat die Lücken im Bericht zwar empfunden, aber nicht zu deuten vermocht: „Der Zweck dieses Auftretens nach der Sendung des Barnabas (v. 23) bleibt dunkel, da für die Ausbreitung des Evangeliums ausreichend gesorgt war und die Predigt Erfolg hatte (v. 21. 24)". Die Apg, Handb. z. NT IV/1 (1912) 74.

Natur dieser Handlungsweise, daß sie eine Anerkennung des rechtlichen Vorranges Jerusalems ausdrückte. Nur aus diesem Grunde hatte sich das Gefühl der Antiochener Christen ohne weiteres für die Hilfeleistung zugunsten Jerusalems entschieden. Den auf Recht so empfindsam eingestellten Orientalen konnte dies unmöglich verborgen bleiben[19].

Zusammenfassend läßt sich das Verhältnis der christlichen Gemeinden zu Jerusalem also umschreiben: „Die Kirche in Jerusalem" war recht eigentlich „die Vorsteherin des Liebesbundes", wie Ignatius von Antiochia um 112 Rom nannte. Ausgangspunkt der Frohen Botschaft und Sitz der obersten christlichen Kirchenbehörde, nämlich des Simon Petrus und der Zwölf, und deren naturgegebene Helferin und Repräsentantin, übte sie von Anfang an spontan eine von allen Christen anerkannte, unwidersprochene Autorität über alle andern Ortskirchen aus, bis weit in heidnisches Gebiet hinein und selbst über Heidenchristen. Ihr Vorrang erstreckte sich so weit als die Kirche selbst, war also universal. — Wie kam es nun, daß dieser Vorrang in kürzester Zeit vollständig und unwiderruflich dahinschwinden konnte, und zwar ohne daß jemand in der ganzen Christenheit, abgesehen von einigen Jerusalemern, sich darüber irgend welche Gedanken machte, der Wandel vielmehr als etwas Selbstverständliches hingenommen wurde? Vielleicht vermögen die nachstehenden Erwägungen darauf eine Antwort zu geben.

III. Antiochia als Metropolis

Kaum hatte Antiochia durch seine vorbildliche Hilfsbereitschaft gegenüber Jerusalem bewiesen, daß es sich als Tochterkirche der „Kirche in Jerusalem" betrachte und in dieser seine Mutterkirche erblicke, als es sich auch schon in ein Unternehmen einließ von der Art, als gäbe es überhaupt kein Jerusalem. Die unmittelbar an die Liebessendung anschließende Entwicklung machte Antiochia zur Metropolis im kirchlichen Sinn.

Wir beginnen am besten mit dem Zeitpunkt, da Saulus, kaum von Damaskus angekommen, unversehens genötigt wurde, Jerusalem zu verlassen. Da seine Bekehrung wohl zwischen Herbst 36 und Frühjahr 37 fällt, sind wir mit Apg 9, 26—30 etwa im Jahre 38 auf 39, jüdische Zählweise für Gal 1, 18 vorausgesetzt. In seiner Rede vor den Juden im Vorhof des Tempels schildert er, wie ihm damals, ebenfalls im Tempel, Jesus erschienen sei und ihn zu schleuniger Flucht gemahnt habe (Apg 22, 18). Wahrscheinlich hatten ihn bereits seine Mitchristen

---

[19] Auch ältere Exegeten waren für diese Seite des Ereignisses nicht blind, vgl. M. Baumgarten a. a. O. I, 274; F. J. A. Hort, Judaic Christianity (1894) 62; R. J. Knowling, The Expositor's Greek Testament II (1901) ad loc.

zu diesem Schritt gedrängt, waren aber auf seinen Widerstand gestoßen[20]; denn auch dem ihm erscheinenden Herrn gegenüber machte er geltend, er sei doch allgemein als der frühere Verfolger Seiner Gläubigen und Mitschuldiger am Tode des Stephanus bekannt, also, das war sein Drang, müsse er das gegebene Ärgernis gutmachen durch die Glaubensverkündigung unter seinen Religions- und Volksgenossen. Worauf ihm der Herr erwidert habe: „Zieh nur fort, denn ich werde dich zu den Heidenvölkern in die Ferne senden" (Apg 22, 19—22).

Bis zu diesem Zeitpunkt hat Saulus offenbar noch nicht den Gedanken gefaßt, als Heidenmissionär zu wirken; er hatte also noch nicht erfaßt, daß ihn Jesus zum Heidenapostolat berufen hatte. Wurde ihm das kund durch die Offenbarung im Tempel? Abgesehen davon, daß er Jerusalem und Palästina zu verlassen habe, sagte ihm auch dieses Herrenwort nicht, was er zu tun habe. Der Herr sandte ihn auch damals nicht aus, sondern gab ihm nur eine Verheißung für die Zukunft, nicht mehr, und selbst diese war nicht so eindeutig, wie sie uns im Lichte der späteren Ereignisse erscheint. Da Saulus damals noch ganz befangen war in der Meinung, er müsse seinen Glaubensgenossen Jesus als den Messias und Herrn verkünden, ist es mehr als wahrscheinlich, daß er auch dieses Wort Jesu auffaßte als Verheißung, er werde später vom Herrn in die Diaspora, eben zu den Tausenden in der Fremde lebender Volksgenossen geschickt werden. Beide Worte, „ich werde ihm zeigen" (Wort Jesu an Ananias, Apg 9, 15—16) und „ich werde dich senden" (Wort an Saulus im Tempel) kündigten ihm an, daß er auf nähere Weisung warten müsse. So zog er denn nach Tarsus.

Er umschreibt diesen Ortswechsel so: „Dann zog ich in die Gegend von Syrien und Kilikien" (Gal 1, 21), fügt aber hinzu, die Christen in Judäa, die ihn persönlich nicht kannten, hätten gehört, er, der einstige Verfolger, verkündige jetzt den Glauben (v. 22—23). Da Syrien und Kilikien damals ein einziges Verwaltungsgebiet waren[21] und Paulus im Galaterbrief gerade hier, wie es scheint, eine Spanne von Jahren zusammenfaßt, widerspricht er der Notiz der Apg von seiner Rückkehr in seine Vaterstadt nicht. Man nimmt nun allgemein an, er habe sofort mit Feuereifer

---

[20] F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus (1905) 65, bemerkt treffend: „Er selbst scheint diesem Drängen Widerstand entgegengesetzt zu haben, so daß dasselbe durch ein unmittelbares Eingreifen des Herrn selbst unterstützt werden mußte".

[21] Schon in der Perserzeit unterstand Eber-Nahara, ungefähr Syrien und Kilikien, einem einzigen Satrapen (369—333 v. Chr.). Später machte Augustus Kilikien zu einem „mere adjunct to the great Province of Syria"; W. M. Ramsay, The Cities of St. Paul (1907) 127—131. 195. Vgl. Th. Mommsen, Res Gestae D. Augusti (1883) 173; J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I² 387; W. Liebenam, Forsch. z. Verwaltungsgeschichte der Röm. Kaiserzeit I (1888) 129. — Zum Doppelnamen „Syrien und Kilikien" vergleiche man etwa „Elsaß-Lothringen".

Juden- und Heidenbekehrung getrieben[22]. Die Gründe dafür sind aber nicht stichhaltig.

Daß es Saulus ohne Missionierung für ein paar Jahre nicht ausgehalten habe, ist viel behauptet angesichts seiner freiwilligen Zurückgezogenheit in „Arabien" für wenigstens ein volles Jahr und wahrscheinlich bedeutend darüber. Wenn zehn Jahre später in Syrien und Kilikien ein Reihe gemischter Gemeinden bestanden, so lassen sie sich mühelos als Ausweitung der Heidenmissionierung in Antiochia erklären, mit oder ohne direkte Beihilfe des Saulus. Wenn Paulus sie nach dem Jerusalemer Konzil besuchte, geschah es in erster Linie nicht zur Missionierung und Gewinnung weiterer Kreise, sondern um das schon Bestehende durch einen vorübergehenden Besuch zu kräftigen, wofür er der geeignete Mann war. Wenn der Text Apg 15, 41 es auch nicht ausdrücklich sagt, handelte es sich wohl um die erstmalige Verkündigung des Aposteldekretes, oder stand sein Besuch in innerem Zusammenhang mit dieser Verkündigung. Dieses vorübergehende Wirken stand mit seinem Prinzip, auf fremden Grund nicht wirken zu wollen (Rom 15, 20—21), so wenig im Widerspruch als seine Absicht, in Rom, wohin er so schrieb, vorübergehend zu predigen[23].

Auf jeden Fall erklärt sich sein Schweigen über eine Missionstätigkeit in Syrien und Kilikien restlos, wenn er sich in Tarsus niederließ und dort, so schwer es ihn ankommen mochte, in Geduld auf den Ruf des Herrn wartete. Diesen Ruf erkannte er zunächst in der Einladung des Barnabas, in der Missionierung Antiochias zu helfen. Da er sich dort in fremde Arbeit einreihte, sah er keinen Anlaß, sich ihre Früchte zuzuschreiben[24].

In die Zeit, da Saulus in Tarsus des Weiteren harrte, fällt die Taufe des Cornelius, die Gründung der Kirche in Antiochia und die Sendung des Barnabas dorthin als Abgesandter der Kirche in Jerusalem. Es fällt auf, daß sich Barnabas nicht mehr nach Jerusalem zurückbegab, sondern für geraume Zeit in Antiochia zu bleiben beschloß. Auf jeden Fall erstattete er nach Jerusalem schriftlichen Bericht über die Lage in Antiochia, wie er sie vorgefunden, über seinen Entscheid, und über seine Absicht, auch fernerhin dort zu bleiben. Ob dabei persönliche Motive mitspielten,

---

[22] So schreibt C. Weizsäcker, Das Apostolische Zeitalter der christl. Kirche (1890) 84: „Daß er (Saulus) die Mission unter den Heiden hier betrieb und heidenchristliche Gemeinden gründete, ist außer Zweifel". Ähnlich A. Steinmann, St. Pauli Lehr- und Übungsjahre: Der Katholik 90 (1910) 183 f. F. Prat S. J., St. Paul 14 (1928) 30, meint ebenfalls: „Qu'il ait prêché le Christ dans sa retraite de Cilicie, cela ne fait pas de doute", wobei er an „églises mixtes" denkt. B. W. Bacon vollends schreibt: „Galatians informs us with the greatest emphasis that from the moment of his conversion Paul had given himself systematically and exclusively to the conversion of the Gentiles". Harv. Theol. Rev. 14 (1921) 157. Kein einziges Wort hieran ist zutreffend.

[23] Das Gegenteil behauptet Th. Lewin, The Life and Epistles of St. Paul I (1890) 83.

[24] Das ist wohl zu antworten auf das Befremden K. Piepers (Paulus 84), wo er vom „neuen Wirkungsfeld" Gal 1, 21 spricht: „Es muß einigermaßen Befremden erregen, daß der Apostel, der unmittelbar vorher bei der Angabe seiner Aufenthaltsorte sich einer so präzisen Sprache bedient, an dieser Stelle sich reichlich allgemein ausdrückt, obwohl er doch natürlich in der Lage war, vollständig deutlich zu sprechen".

etwa Spannungen mit gewissen Kreisen in Jerusalem, wissen wir nicht; jedenfalls legt sein Verhalten in Antiochia nahe, daß das Missionswerk den Ausschlag für sein Bleiben gab. Barnabas mußte genau Bescheid wissen über die Taufe des Cornelius, ehe er nach Antiochia kam. In Antiochia fand er das damals von Simon Petrus als erstem, und zwar auf göttliches Geheiß hin, angewandte Prinzip der Heidenaufnahme in die Kirche so fruchtbar angewendet, daß er beschloß, diesem Werk in der syrischen Hauptstadt wenigstens für einige Zeit seine Kraft zu widmen. Allein die Arbeit nahm so zu, daß er sich nach Hilfe umsehen mußte; er erinnerte sich des Saulus in Tarsus.

Man hat daraus geschlossen, Barnabas habe Kunde gehabt von Saulus' erfolgreichem Wirken unter den Heiden Kilikiens und ihn deshalb herübergeholt: nur unter dieser Voraussetzung sei erklärlich, warum gerade Saulus in Frage kam. Die Folgerung ist jedoch eher gegen die überlieferten Nachrichten als in Übereinstimmung mit ihnen. Andere Motive reichten aus, um den Schritt des Barnabas zu erklären. Als Saulus von Damaskus nach Jerusalem kam und mit den Zwölfen in Kontakt treten wollte (Apg 9, 26), stieß er auf eine undurchdringliche Wand von Mißtrauen. Zu seinem Glück kam er mit Barnabas zusammen, wie, wissen wir nicht. Saulus hat ihm alles erzählt, und Barnabas hat mit offenem und weitem Herzen zugehört und sich für Saulus bei den Zwölf zum Fürsprecher und Garanten gemacht (v. 27). Bei diesen Unterredungen konnte es nicht ausbleiben, daß Barnabas genau erfuhr, was Jesus zu Ananias über Saulus gesagt hatte; es ist auch das Gegebene, daß Saulus dem Barnabas vor seiner Abreise Mitteilung gemacht hat von der Erscheinung im Tempel. Nicht als ob nun Barnabas mehr als Saulus damals die Bedeutung dieser beiden Verheißungen Jesu erfaßt hätte. Er wußte aber ferner, daß der enge Horizont des Saulus aufgebrochen war und Anschauungen Platz gemacht hatte, die denen des Stephanus außerordentlich verwandt waren. Und er kannte die Feuerseele des Neubekehrten, die nunmehr ganz auf Jesus den Herrn eingestellt war.

Im Lichte der Entwicklung in Antiochia dürfte dem Barnabas aufgegangen sein, was der Herr mit seinen beiden Worten an Saulus gemeint hatte. Und so kam es zum Schritt, von dem die Apg berichtet: er ging den Saulus suchen. Daß er ihn „suchen ging", besagt, daß die beiden Männer für längere Zeit ohne Verbindung miteinander geblieben waren: „Saul war wie verschollen"[25]. Von der Kunde erfolgreichen Missionierens des Saulus keine Spur.

Ehe Barnabas den Saulus suchen ging, wird er sich mit den maßgebenden Männern der Kirche in Antiochia besprochen haben, denn der Schritt war gewagt. Wir haben einen Reflex davon in Apg 11, 24 b—26: „Und so wurde für den Herrn eine ansehnliche Menge gewonnen. Er (Barnabas) reiste nämlich nach Tarsus, um den Saulus zu suchen, fand ihn und brachte ihn nach Antiochia. (Dort) war es ihnen vergönnt, sogar ein volles Jahr als Gäste in der Gemeinde zu verweilen und eine beträchtliche Menge (Heiden) zu unterrichten: und so wurden in

---

[25] Th. Zahn, a. a. O. I, 369.

Antiochia zum erstenmal die Jünger Christen genannt". Was soll die Wendung „es begegnete ihnen, daß . . .", oder wie ich übersetzt habe „es war ihnen vergönnt", oder, wie man sie auch wiedergeben könnte „es gelang ihnen"? Vergegenwärtigen wir uns die Situation. Sämtliche als Missionäre in Antiochia tätigen Juden, die als Gründer der dortigen Gemeinde geehrt wurden, sowohl die der ersten wie auch die der zweiten Gruppe (Apg 11, 19 und 20) hatten wegen dieses Saulus unter Preisgabe ihrer sozialen und finanziellen Stellung für ihr Leben fliehen müssen, und es ist kaum gefehlt, wenn wir annehmen, daß ihre Gesinnung gegen den Verfolger zunächst nicht gerade sehr gnädig war, daß sie sich ferner den durch sie Bekehrten mitgeteilt hat. Saulus stand also zunächst in Antiochia nicht in gutem Andenken. Wie wenig die bloße Nachricht von seiner Bekehrung ausreichte, die Herzen umzustimmen, hatten beide, Saulus und Barnabas, in Jerusalem erfahren. Gewiß war auch Barnabas ein Opfer der Verfolgung durch Saulus geworden, und er hatte ihn dann trotzdem als Freund aufgenommen; aber gleiches durfte man von dem und jenem, jedoch nicht von vielen erwarten. So blieb es ein großes Risiko, den Saulus just nach Antiochia zu bringen. Wie würde ihn die Gemeinde aufnehmen? Würde sie sich nicht um des Saulus willen sogar dem Barnabas verschließen, wenn er den Wolf in die Hürde brachte? Das mußte sich Barnabas sagen, als er gen Tarsus fuhr. Groß und berechtigt war daher seine und des Saulus Freude, als beide von der Gemeinde, Vorstehern wie Volk, in Liebe aufgenommen wurden und ein ganzes Jahr in Antiochia mit solchem Erfolg wirken konnten, daß sogar bei den Heiden die Bezeichnung „Christen" in Umlauf kam. In dieser Weise läßt sich der schwierige Text ohne jede Umbiegung erklären[26]. Barnabas hat dann das so überaus erhebende Ereignis nach Jerusalem berichtet, und so wurde auch bei den Kirchen Judäas bekannt: „Unser ehemaliger Verfolger predigt jetzt den Glauben" (Gal 1, 23).

---

[26] Die sprachliche Form wird vor allem behandelt von H. Wendt, Die Apg (Handkomm. Meyer III[9]) 191. Doch läßt sich aus der zum Ausdruck gebrachten Überraschung nicht entnehmen, Barnabas und Paulus hätten gar nicht die Absicht gehabt, längere Zeit in Antiochia zu verweilen. Knowling, Hort, Nösgen und B. Weiß betonen die Bedeutung von *συναγεσθαι* „gastfreundlich aufgenommen werden", wofür sich als Belege Mt 25, 35; Dt 22, 2; Jud 19, 18 und 2 Sam 11, 27 darbieten. — *ἐγένετο αὐτοῖς* ist gleich *συνέβη αὐτοῖς*; vgl. A. Plummer, The Gospel acc. to St. Luke (Internat. Crit. Comm.) 45. Daher: „es ward ihnen zuteil, vergönnt". — Mein Kollege Univ.-Prof. Dr. Albin Lesky verweist mich für diese Übersetzung auf folgende Parallelen: Xen. Cyrup. 5, 2, 12: *εὔχονται πᾶσιν θεοῖς γενέσθαι ποτὲ ἐπιδείξασθαι, ὡς πιστοί εἰσιν.* — Ibid. 6, 3, 11: *λαβεῖν μοι γένοιτο αὐτόν.* — Epict. Encheir. 23: *ἐαν σοι γένηται στραφῆναι.* — Pap. Soc. It. IV, 402, 8 (saec. III. a. Chr.): *δέομαι γενέσθαι μοι βραδῦναι τῶι βασιλεῖ τοὺς φόρους ἀναπληροῦν.* — Lond. I, 21, 29: *σοὶ γένοιτο εὐημερεῖν* (anno 161 a. Chr.). — Par. 26, 51: *ὑμῖν γένοιτοι κρατεῖν καὶ καταγηρᾶν* (anno 162 a. Chr.).

Damit ist jedoch der Text Apg 11, 24—26 noch nicht voll ausgeschöpft. Wir haben bereits gesehen, daß alles, was in der Linie der Heidenmission lag, den Barnabas innigst berührte, wie er sich ihr schließlich persönlich widmete und mit gutem Glück den feurigen Saulus dafür gewann. Er hat also das Problem der Heidenmissionierung auf das reiflichste erwogen und sie als Ziel seines ferneren Lebens erkoren. Wir dürfen wohl in ihm den Mann sehen, in dessen Seele zum erstenmal so etwas wie e i n P l a n z u g r ö ß e r e m A u s g r e i f e n i n d i e H e i d e n w e l t entstand. Zwei Elemente unseres Textes legen nahe, daß er gar nicht die Absicht hatte, mit Saulus für immer in Antiochia zu wirken. Das im Text angetönte Risiko der Einführung des Saulus nötigt uns, anzunehmen, Barnabas habe eine Alternative in Bereitschaft gehabt, für den Fall, daß mit Saulus in Antiochia nicht anzukommen war. Ferner: die Wendung, die friedliche Wirksamkeit daselbst habe sich „sogar über ein ganzes Jahr" erstreckt, enthält ebenfalls einen Hinweis darauf, daß Barnabas bereits an weitergesteckte Ziele dachte. Er hatte angenommen, sein Aufenthalt mit Saulus in Antiochia werde wesentlich kürzer dauern; also dachte er schon damals mit ihm weiterzuziehen. Seine Pläne lagen ohne Zweifel in der Linie der Heidenbekehrung, und umfaßten den Saulus als seinen Gefährten.

Berühren wir nochmals die dem Saulus zuteil gewordenen Zusicherungen des Herrn. Bei Simon Petrus bedurfte es der bekannten Vision und einer göttlichen Erklärung, um in ihm di gefühlsmäßig so stark unterbaute Schranke nationaler Beschränkung der Kirche des Messias niederzulegen und ihn zu belehren, daß auch die Heiden durch den Empfang der Taufe als gleichberechtigte Brüder in die Kirche aufgenommen werden könnten. Angesichts dieser erforderten starken göttlichen Einwirkung wäre es ein unerklärbares Rätsel, wenn Saulus, und von ihm unterrichtet Barnabas, die beiden Herrenworte schon früher von der Heidenmissionierung verstanden hätten. Beide werden zunächst an die Judenmission in der Diaspora gedacht haben. Erst die Folge der Ereignisse belehrte sie nach und nach, was der Herr in Wirklichkeit gemeint habe. Nur unter der Mitwirkung seines Freundes Barnabas ist auch Saulus allmählich zum Begriff des Heidenapostolats gekommen. Es gibt schlechterdings keinen Text, der dies ausschlösse.

Die beiden Männer hielten ihre Gedanken nicht geheim; jedenfalls haben wir Grund zur Annahme, daß die Kirche in Antiochia etwa ein oder zwei Jahre später davon Kenntnis hatte. Davon weiter unten. Es mußte den Barnabas und Saulus drängen, darüber mit den obersten Führern der Kirche, vor allem mit Kepha zu sprechen und seine Billigung zu erhalten. Diese Absicht mag mitgewirkt haben, vielleicht sogar ausschlaggebend gewesen sein, daß die Kirche in Antiochia gerade diese beiden als Überbringer der Antiochener Hilfe gewählt hat. Für Saulus kam natürlich noch dazu, daß er so auf die vorteilhafteste Weise bei der judäischen Kirche eingeführt wurde, zumal da er eben bis dahin noch keine Gelegenheit gehabt hatte, diesen Christen persönlich als Bruder gegenüberzutreten. Nach Apg 11, 30 wurde die Sendung an die

„Presbyter" in Jerusalem addressiert. Man wußte also, daß keiner der Apostel anwesend war. Aber man wußte offenbar ebenso, daß die Abwesenheit des Simon Petrus nur eine vorübergehende war; aber daß eine hochbedeutsame Entwicklung der Ereignisse vor der Türe stand, ahnte man nicht.

Die Apg wird nicht ohne Grund die Ereignisse so aufgereiht haben, wie wir sie vorfinden. Demnach fiel zwischen die Absendung der Karawane mit den Liebesgaben unter der Leitung des Barnabas und Saulus (Apg 11, 30) und ihre Rückkehr (12, 25) die Verfolgung der Kirchenregierung. Jakobus, der Sohn des Zebedäus und einer aus den Zwölf, wurde enthauptet, während Simon nur dadurch dem gleichen Schicksal entging, daß er durch einen Engel befreit wurde und sich dem weiteren Zugriff des Herodes Agrippa durch die Flucht entzog, „er ging an einen anderen Ort" (Apg 12, 17). Jedenfalls mußte er für absehbare Zeit das Gebiet des Königs meiden und auch sonst auf seiner Hut sein, daß er ihm nicht durch einen jüdischen Verräter wieder in die Hände gespielt wurde[27]. Das geschah, ehe die Antiochener Abgesandten von Jerusalem zurückkehrten[28].

Für unsern Zweck ist es nicht von Belang, ob Barnabas und Saulus damals schon in Jerusalem angekommen waren oder nicht. Bedeutsam ist nur, daß sie weder mit Simon Petrus, noch mit einem andern aus dem Zwölferkolleg sprechen konnten. Wir erschließen das daraus, daß Paulus diesen Besuch im Galaterbrief nicht erwähnt, wo sonst alles aufgezählt wird, was seine Beziehung zur obersten Kirchenleitung betraf, ferner aus dem Zögern und der Zurückhaltung, welche Barnabas und Saulus, was ihre Pläne betraf, von Jerusalem mit nach Antiochia zurücknahmen. Wir werden hierauf bald zu sprechen kommen. Das Natürliche wäre gewesen, sie nach Vereinbarung mit Kepha, oder mit wem immer, wer gerade von den Zwölfen da war, frisch ins Werk zu setzen; daß dies nicht geschah, findet seine Erklärung darin, daß eine solche Besprechung eben nicht möglich gewesen war wegen der Abwesenheit der Altapostel. Der Verfolgungssturm wird die letzten von ihnen zugleich mit Petrus aus dem Land getrieben haben. Endlich spricht für die Abwesenheit des Petrus bei dem vorübergehenden Aufenthalt des Barnabas und Saulus in Jerusalem auch der Umstand, daß sie den Johannes Markus, einen jungen Mann von unselbständiger Natur[29], mit sich nach Antiochia nahmen (Apg 12, 25), der sonst wohl bei seinem Vater in Christo, Simon Petrus, geblieben wäre.

---

[27] Über die Verfolgung unter Herodes Agrippa I. s. P. Gaechter S. J., The Hatred of the House of Annas: Theological Studies 8 (New York 1947) 23—29.

[28] Es hätte ganz zur literarischen Arbeitsweise des Lukas gestimmt, wenn auf die Corneliuserzählung mit Petrus im Mittelpunkt (Apg 10, 1—11, 18) unmittelbar von dessen Einkerkerung und Flucht berichtet worden wäre (12, 1—17), denn Lukas hat eine gewisse Neigung, zusammenhängend zu berichten, was vom nämlichen Gegenstand handelt. So fügt er zum Bericht über die Verfolgung durch Agrippa die Nachricht über dessen Tod (12, 18—24), obschon dadurch der chronologische Faden durchbrochen wird. Mithin ist 12, 1—24 mit Absicht, und aus triftigen Gründen der Chronologie zwischen die von Barnabas und Saulus handelnden Verse 11, 30 und 12, 25 hineingesetzt.

[29] Vgl. P. Gaechter S. J., Summa Introductionis in NT (1938) 87.

Es ist wahrscheinlich, daß nicht nur Lukas diese Notiz eingefügt hat zur Vorbereitung des Lesers auf Apg 13, 4—13, sondern daß Barnabas und Saulus ihre Reisepläne in Jerusalem fleißig erörtert hatten, aber eben nicht zum Abschluß bringen konnten. Verwunderlich ist nur, warum nicht in diesem Falle die „Kirche in Jerusalem" so wie bei der Sendung des Barnabas nach Antiochia als Vertreterin des Kepha und der Zwölf in Funktion getreten ist. Auch bei der Entgegennahme der Liebesgaben waltete sie als die verantwortliche Behörde. Beidemal begegneten ihr die Männer aus Antiochia als der den Kepha vertretenden höchsten Autorität. Woher nun auf einmal diese Änderung? Warum haben Barnabas und Saulus mit ihr nicht ihre Pläne abschließend besprochen?

M. E. ist nur eine Antwort voll befriedigend. Die Kirche von Jerusalem hatte durch die Flucht des Petrus aufgehört, seine Vertreterin zu sein. Vor seiner Flucht war die Verbindung zwischen Simon Petrus und der Gemeinde von Jerusalem eine moralisch ununterbrochene gewesen, so daß sie ohne Unzukömmlichkeit als sein Stab amtieren und in seinem Namen laufende Geschäfte erledigen konnte. Es ist kein Grund, sich an diesen modernen Ausdrücken hier zu stoßen; die damit bezeichnete Sache war auch damals schon gegeben, wie der rege Briefverkehr und die beiden überlieferten Fälle von der Sendung von Visitatoren bezeugen. Mit der Flucht des Petrus jedoch trat ein radikaler Wechsel ein. Wir dürfen als sicher annehmen, daß Kepha außer Landes ging, und das nicht nur für kurze Zeit; wie lange seine Abwesenheit dauern würde, wußte niemand, auch er selbst nicht. Damit kam nun jene stete, moralisch ununterbrochene Verbindung mit der Jerusalemer Gemeinde jäh zu Ende. Es war ihm nicht mehr möglich, einen so häufigen Brief- und Botenverkehr mit ihr zu unterhalten, daß ein einheitliches Wirken gewährleistet wurde. Die Gefahr einer Doppelregierung war damit nahegerückt. So hörte Jerusalem auf, das Rom jener Tage zu sein, und jene Kompetenzen ausüben zu können, die es bisher im Namen des Oberhauptes der Kirche ausgeübt hatte. Vom Jahr 43 n. Chr. ab, dem Jahr der Flucht des Simon Petrus, war Jerusalem nicht mehr das Zentrum der Christenheit.

Ob dieser Wandel allen davon Betroffenen in Jerusalem sofort klar wurde, läßt sich bezweifeln, wenn man die menschliche Neigung, etwas zu sein, in Betracht zieht; jedenfalls werden wir einen Mangel an solchem Verständnis feststellen können. Den führenden Kreisen jedoch, jenen Männern, welche den Barnabas nach Antiochia gesandt hatten, war die Änderung der Rechtslage ohne weiteres ersichtlich, wie sie auch den Boten aus Antiochia, Barnabas und Saulus, nicht verborgen blieb. So kam es, daß sie entgegen ihren Hoffnungen, was ihre Zukunftspläne betraf, unverrichteter Dinge zurückkehren mußten.

Wir kommen nun zur Aussendung des Barnabas und Saulus (Apg 13, 1—3). Die Interpretation dieser Stelle dürfte das oben Gesagte beleuchten und ergänzen.

„Es befanden sich zu Antiochia in der (dortigen) Gemeinde (einige) Propheten und Lehrer, nämlich Barnabas und Symeon zubenannt Niger, und der Kyrener Lukios, ferner des Tetrarchen Herodes Milchbruder Manahen und Saulus“ (13, 1)[30].

Die Exegeten sind nicht einer Meinung, ob dies alle Propheten und Lehrer in Antiochia waren, und ob alle gleichzeitig das Charisma sowohl der Prophetie wie auch der Lehre besaßen. Wichtig ist, daß wir hier auf einmal in den Kreis der Charismatiker geführt werden. Es kommt etwas unerwartet, nachdem die Erzählung bisher vorwiegend das Augenmerk auf die kirchlichen Rechtsträger gelenkt hatte. Doch „der Wind weht, wo er will“, und schon in der Urkirche machte sich das Wirken des Geistes geltend neben der juridischen Leitung. Wie aber gerade an Paulus deutlich zu sehen ist, hat sich der Hl. Geist niemals gegen die kirchliche Autorität gerichtet; beide, der Hl. Geist und die in Kepha verkörperte rechtliche Autorität, stammten von Jesus und zielten auf ihn ab. Darum hat Paulus anders gerichtete Bestrebungen nicht als echtes Wirken des Geistes anerkannt und ist den Unordnung stiftenden Charismatikern von Korinth nicht als Charismatiker, der er war, sondern als Autoritätsträger entgegengetreten. Der Hl. Geist beabsichtigt je und je, mit seinen Charismen der bestellten Autorität Hilfe zu bringen; so war es schon damals in Antiochia.

Ich verstehe den Text so, daß er die Gesamtheit der Propheten und Lehrer aufzählt, die damals in Antiochia zugegen waren, und zwar in dem Sinn, daß die ersten drei Propheten, die beiden letzten Lehrer waren. Wenn Paulus später auf seine Prophetengabe hinweist (1 Kor 14, 6), so ist damit nicht gesagt, daß er sie schon damals gehabt, oder doch in hervorragendem Maße besessen habe[31].

Welche Stellung hatten damals Barnabas und Saulus in der Kirche in Antiochia inne? Um mit dem letzteren zu beginnen — man hat in der Absicht, ihn möglichst hoch zu stellen, den ihm im Text zugewiesenen Platz als *paene aeque conspicuus* wie den ersten des Barnabas bezeichnet[32]. Aber wie der Text tatsächlich lautet, mit Saulus als dem letzten in der Gruppe, fügt er sich trefflich in das Bild, das sich uns bisher gezeigt hat. Obschon einer der eifrigsten Glaubensprediger war Saulus ein Fremdling in Antiochia, vor einem guten Jahr herbeigerufen, und in der Gemeinde überhaupt nur möglich geworden durch die beispielhafte Liebe der ganzen Gemeinde. Da ferner die Apg die

---

[30] Zur Wendung *ἡ οὖσα ἐκκλησία* s. Knowling ad loc.

[31] So auch Knabenbauer, Zöckler, H. J. Holtzmann ad loc.; Harnack, Mission und Ausbreitung d. Chr. I, 349 Anm. 2, und besonders W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller and the Roman Citizen (1897) 65.

[32] F. Blass, Acta Apostolorum (1895) 145. In diesem Fall müßte der Text anders stilisiert sein.

Personen doch wohl nach ihrem höchsten Titel benennt, wie das so zu geschehen pflegt, Saulus aber nicht „Apostel" heißt, so ist er damals auch noch nicht Apostel gewesen. Seine durch nichts besonders betonte Stellung am Ende der Liste spiegelt deshalb genau seine wirkliche Stellung in dieser Gruppe von Männern und in der Kirche von Antiochia wider. Er zählte nicht zu den Amtsträgern; was er war, verdankte er dem Charisma und seiner Persönlichkeit.

Weit mehr als Saulus ragte damals Barnabas hervor. Er war ein Altchrist, schon früh bekannt als „Sohn des Trostes", d. h. eben als durch seine Prophetengabe hervorragend[33], als Abgesandter der Mutterkirche nach Antiochia gekommen, um wichtige Entscheidungen zu treffen. Daß er aber „ohne Zweifel an der Spitze der antiochenischen Gemeinde" gestanden[34] und ihre „oberste Leitung" innegehabt habe[35], liegt im Text nicht begründet. Man wird besser annehmen, daß seine Sendung mit dem erfolgten Entscheid erlosch, und daß er in eine Gemeinde kam, welche bereits ihre juridischen Amtsträger als Leiter besaß.

Die Zeit hatte dafür jedenfalls nicht gefehlt. Im Jahre 37/38 waren die ersten Glaubensboten nach Antiochia gekommen; in 41/42 wurde Barnabas gesandt. Unterdessen hatten die Apostel, wie es scheint, den Herrenbruder Jakobus mit der Leitung der Kirche in Jerusalem betraut, da wir ihn im Jahre 43 bereits im Amte finden (Apg 12, 17). Jerusalem die Mutterkirche, war aber zugleich auch die Musterkirche, was die Form und Organisation anbelangt, so daß, was dort in Geltung war, sich auch in die andern Ortsgemeinden fortpflanzte. Von da aus gesehen ist es wahrscheinlich, daß auch Antiochia bei der Ankunft des Barnabas bereits sein monarchisch geleitetes Presbyterium hatte. Auch rückschließend gelangen wir zum gleichen Ergebnis. Barnabas und Saulus setzten auf ihrer Missionsreise in den neugegründeten Gemeinden Vorsteher ein (Apg 14, 23), also Amtsträger im eigentlichen Sinn. Es ist undenkbar, daß sie so vorgehen konnten, ohne das Beispiel Antiochias vor Augen zu haben. Dagegen war dieses Vorgehen ganz natürlich, wenn Antiochia selbst seine juridisch eingesetzte Kirchenbehörde besaß.

Barnabas nun gehörte nicht zu den Lokalbehörden der Kirche in Antiochia. Wie hätte er sonst wagen können, Saulus herbeizuholen auf die Gefahr hin, selbst in Antiochia unmöglich zu werden. Auch

---

[33] Da nach 1 Kor 14, 31 ἵνα παντες παρακαλῶνται die Paraklesis Aufgabe des Propheten war und Joseph Barnabas hierin von Anfang an hervorleuchtete, war sein Zuname Bar-nabve im Sinn von „Sohn der Paraklese", oder wie wir sagen würden, Meister der Paraklese.

[34] A. Bisping, Erklärung der Apg (Exeg. Handbuch IV^2 1871) 213.

[35] F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus 83. Ähnlich auch A. Steinmann in der Bonner Bibel ad loc., und K. Pieper, Paulus (Neutest. Abhandlungen XII. 1—2) 91. Daß Barnabas „damals in Antiochia eine Stellung eingenommen zu haben scheint, derjenigen des Petrus in Jerusalem entsprechend" (H. J. Holtzmann im Hand-Comm. I. 371) ist tendenziöses Wunschbild. Richtiger hat E. Jacquier, Les Actes des Apôtres (1926) 349 die Aufgabe des B. umschrieben: den Stand der Dinge untersuchen, auf die Korrektheit der evangelischen Verkündigung achten, allfällige Mißbräuche abstellen, Uneinigkeit zwischen Juden- und Heidenchristen aus der Welt schaffen, verhüten, daß in Antiochia eine Rivalin für Jerusalem entstehe. Nur den Hauptpunkt hat er übersehen.

seine Reise nach Jerusalem mit den Liebesgaben, vor allem, wenn, wie Ramsay meint, auch die Verteilung im einzelnen von Barnabas und Saulus durchgeführt wurde, ist nicht gut vereinbar mit Barnabas als Leiter der Antiochener Gemeinde. Besonders aber steht einer solchen Auffassung im Wege, daß er weitreichende Missionspläne hegte, die ihn auf unbestimmte Zeit von Antiochia fernhalten mußten. Alles zusammengenommen zeigt, daß Barnabas über sich frei verfügen konnte und sich an keinen Ort und keine Ortskirche gebunden fühlte. Darum auch die Bemerkung, er und Saulus seien in Antiochia ein ganzes Jahr lang als Gäste behandelt worden. Man stellt sich freilich die Sache so vor: Barnabas kam als Abgesandter Jerusalems, also mit großer Vollmacht nach Antiochia, so daß ihm schon darum die Leitung der dortigen Kirche gebührte und zufiel. Das ist sehr lebensfremd gedacht. Man denke sich, um ein modernes Beispiel zu brauchen, einen Kardinal, der im Auftrag des Papstes zum Bischof eines bestimmten Gebietes kommt. Wem wird es einfallen, in ihm nun gleich den obersten Leiter der Diözese zu sehen, der sofort die Zügel in die Hand nimmt, oder sie doch gemeinsam mit dem Ortsbischof führen will. Genau so widersprach es dem gesunden Menschenverstand, wenn Barnabas über seine Gesandtschaft hinaus die Leitung der Antiochener Gemeinde in die Hand genommen hätte.

Nach Vollendung seiner Aufgabe war er willkommener Gast und helfender Freund der Kirche in Antiochia, stand also wesentlich auf derselben Stufe wie Saulus, nur daß dieser im Anfang eher liebevoll geduldet, als herzlich willkommen gewesen sein dürfte.

„Während sie nun dem Herrn gemeinsam ihre Verehrung darbrachten und (dazu) fasteten, sprach der Hl. Geist: »So sondert mir doch den Barnabas und den Saulus aus zur Aufgabe, wozu ich sie ehelängst berufen habe«" (13, 2). Mit *λειτουργεῖν* wird nicht die eucharistische Feier[36], sondern ein Gebetsgottesdienst gemeint sein, wie ihn auch Laien vornehmen konnten[37]. Es muß sich, wie besonders aus dem begleitenden Fasten hervorgeht, um ein besonders flehentliches Beten zum Herrn gehandelt haben; man hatte ein Anliegen auf dem Herzen, dessen Verwirklichung man vom Herrn erflehte. Dieses Flehen geschah nicht nur in einem einmaligen Gebetsakt, sondern, wie die Participia praesentis dartun, erstreckte es sich über eine Reihe von Tagen.

Den Gegenstand des Flehens lernen wir aus der göttlichen Antwort kennen, die der Hl. Geist im Namen des Herrn Jesus erteilte. Es ging um die Ausführung der Missionspläne des Barnabas und Saulus. Daß diese beiden Männer unter Beteiligung der andern Charismatiker und wohl auch des christ-

---

[36] So die Auslegung bei älteren katholischen Exegeten wie Bisping und Knabenbauer.

[37] Vgl. A. Harnacks Bemerkungen zur Didache: Texte u. Untersuchungen II, 1/2 (1886), Prolegomena 119—120. Didache XV, 1 unterscheidet die eucharistische Liturgie von der nur aus Gebet bestehenden. Die Bischöfe mit ihren Diakonen können Gott dem Herrn beide Arten von Liturgie darbringen, während die letztere allein „die Liturgie der Propheten und Lehrer" ist.

lichen Volkes[38] den Himmel bestürmten, deutet darauf hin, daß sie mit ihren Plänen nicht völlig ins Reine gekommen waren, daß sich irgendwo ein wesentliches Hindernis in den Weg gelegt hatte. Dieses zu entfernen, konnte nur der Gnade Gottes gelingen.

Wir können der Antwort des Geistes aber noch mehr entnehmen. Sie war so gehalten, daß über die Pläne als solche nichts Neues mitgeteilt wurde; sie standen also bei allen fest. Man war sich darüber einig, daß jene beiden Männer die Mission unternehmen sollten, welche die eigentlichen Urheber des Planes waren. Man war sich auch, wie die Folge zeigte, darüber klar, daß das in Angriff zu nehmende Gebiet nicht Syrien und Kilikien sein sollte, sei es, weil dort andere mit relativ geringer Mühe das Evangelium verbreiten konnten, Leute, denen man nicht zumuten durfte, daß sie täglich ihre Gesundheit und ihr Leben in ihren Händen trügen, sei es, daß in jenen Landstrichen der Glaube bereits ausgesät war infolge des Wirkens der beiden Glaubensboten in Antiochia. Jeder dieser Gründe reichte für sich aus, daß die beiden energischen Männer nach einem andern Wirkungsfeld Ausschau hielten. Da sie nun nicht zu den Zwölf gehörten, mußten sie die zu erwartenden Neugründungen so legen, daß diese mit der wohletablierten Kirche in Antiochia in lebendiger Fühlung blieben, also in einem benachbarten Gebiet lagen. Gegen Süden zu strahlte der Glaube von Jerusalem aus, also lag dieses Gebiet eher gen Norden, während die wenig bevölkerten Weiten gegen den Osten hin nicht in Frage kamen. Ferner benötigten Barnabas und Saulus für die materielle Seite des Unternehmens eine feste Basis, wo man einerseits für die Kosten aufkam und wohin sie sich im Fall völligen Mißlingens wieder zurückziehen konnten. Soweit bestanden keine Unklarheiten mehr. Warum hatte man also nicht einfach mit der Ausführung begonnen?

Es macht den Eindruck, als hätte man sich gefragt: Dürfen wir, oder dürfen wir nicht? Denn das Wort des Geistes trifft genau dieses Bedenken, und zwar im Sinne: Ja, ihr dürft. Es war so angelegt, daß es, ohne neue Weisungen zu geben, menschliches Zögern und Bedenken überwand.

Als Ausdruck solchen Zögerns und Bedenkens müssen wir das intensive Bittgebet auffassen; man war an einem Punkt angekommen, über den Überlegen und Beraten nicht hinüberführen konnten. Ferner spricht dafür die Partikel *(ἀφορίσατε) δή (μοι)*. Sie ist der Ausdruck der Dringlichkeit.

So z. B. in Lk 2, 15: *Διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεέμ*, „So laßt uns doch nach Bethlehem hinüber gehen"; der Stupor der Hirten sollte damit überwunden werden. Auch in Apg 15, 36 ist ein gewisses Drängen bemerkbar: *ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα*, „Gehen wir doch wieder

[38] Entsprechend seiner Bedeutung „Gott kultisch verehren" wird *λειτουργεῖν* auch hier nicht nur das Element des Gemeinsamen, sondern auch des Öffentlichen in sich bergen.

zu unsern Brüdern, um zu sehen wie es ihnen geht". Auch 1 Kor 6, 20: *δοξάσατε δὴ τὸν θεόν*, ist eine dringliche Aufforderung, der religiösen Einsicht gemäß zu handeln. Dazu kommt, daß *δή* besonders bei Imperativen oft auch Bezug nimmt auf etwas, das sich vorher ereignet hat, oder vorher gedacht oder beabsichtigt worden ist[39].

Worauf bezog sich das Bedenken? Belser meint, man habe „Gott um eine Kundgebung darüber angefleht, ob der Zeitpunkt gekommen sei" für das Unternehmen[40]. Allein diesen Punkt konnte man doch wohl ohne besonderes göttliches Dazwischentreten bestimmen, so wie alle andern mehr materiellen Seiten des Planes. Die göttliche Antwort ist denn auch so gehalten, daß sie nur das Anliegen als solches, nicht den Zeitpunkt dafür berücksichtigt. Das ergibt sich klar aus dem Motiv, das für die Ausführung geltend gemacht wird: „Ich habe sie mir schon ehelängst zu diesem Werk berufen".

Worin diese Berufung bestanden habe, wird nicht mitgeteilt. Sie liegt wohl in den beiden dem Saulus gewordenen Verheißungen (Apg 9, 15 und 22, 21), deren Bedeutung, wie wir dargelegt haben, dem Saulus und Barnabas allmählich durch die Entwicklung der Kirche klar wurde. Auch in dieser Entwicklung lag darum ein Element der göttlichen Berufung, so daß sie selbst in ihren darin begründeten Erkenntnissen und Entschlüssen letztlich das Werk des sie berufenden Gottes erkannten. Mit der Berufung ist jedoch die innere und äußere Ausrüstung nicht zu verwechseln, wie das so häufig geschieht[41]. Das „Werk" oder die Aufgabe, das Unternehmen, wozu der Hl. Geist antrieb, war offensichtlich nicht die Heidenmission als solche, da sie schon seit mehreren Jahren ausgeübt worden war, vielmehr das, was in Kap. 13 und 14 berichtet wird.

Nach all dem bleibt als eigentlicher Gegenstand des Betens der Antiochener Charismatiker und der Geistesantwort nur eines übrig: die Erlaubtheit, oder die Gültigkeit des Sendens, oder beides zusammen. Sehen wir uns zunächst noch die übrigen Elemente des Textes an.

Dunkel ist auf den ersten Blick *ἀφορίσατε*, ob man es nun mit „aussondern" oder „auswählen" wiedergibt. Wer soll den Barnabas und Saulus aussondern? Es ist kaum anders denkbar, als daß der Hl. Geist sich einem aus den fünf Charismatikern geoffen-

---

[39] J. D. Denniston, The Greek Particles (Oxford 1934) 216: „It sometimes implies a connexion, logical or temporal, the command either arising out of or simply following upon, a previous action or speech".

[40] Joh. Ev. Belser, Die Apg (Wien 1905) 162.

[41] In Röm 8, 30 ist die Berufung zum Glauben an Christus die Konkretisierung der göttlichen Auserwählung, aber sachlich verschieden von der Umgestaltung in Gerechtigkeit und letztlich in Herrlichkeit, auf welche die Berufung eigentlich abzielt. So wird man auch in die Berufung des Saulus und Barnabas nicht auch schon deren übernatürliche Ausrüstung einbeziehen dürfen. Wir folgen dabei nur Paulus selbst, wenn er Gal 1, 15 die Auserwählung, die Berufung, und die gnadenvolle Offenbarung des Sohnes unterscheidet: „Als es ihm, der mich vom Mutterschoß an auserwählt und durch seine Gnade berufen hätte, gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren ...". Auserwählung und Berufung sind vorzeitig gegenüber der Paulus zuteil gewordenen Offenbarung Christi. Man beachte die Parallele Röm 8, 30: *προώρισεν — ἐκάλεσεν — (ἐδικαίωσεν — ἐδόξασεν)* = Gal 1, 15: *ἀφορίσας — καλέσας — (ἀποκαλύψαι)*.

bart hat. Das konnte nicht wohl Barnabas oder Saulus sein, weil das Wort in ihrem Munde verdächtig geklungen hätte. So war es also entweder Symeon, Lukios oder Manahen. Ferner kommen Barnabas und Saulus nicht in Frage als Subjekt des Aussonderns (Auswählens), weil sie doch nicht sich selbst auswählen konnten. Somit bleiben von der Gruppe als Wähler nur mehr zwei Mann übrig, da der Sprechende als Instrument des Geistes den Angeredeten und zur Handlung Aufgeforderten gegenübersteht. Diese Einschränkung auf zwei ist aber so unwahrscheinlich, daß die Angeredeten überhaupt nicht unter den Charismatikern zu suchen sein werden. Wir müssen vielmehr an die Kirche in Antiochia denken, in welchem Sinn immer.

Damit hätten wir wohl das Subjekt des Imperativs „sondert aus" in etwa bestimmt, aber noch nicht seinen Inhalt. Nachdem Gott geoffenbart hatte, daß er seit langem die beiden Männer zu einem bestimmten Werk berufen habe, wie konnte da noch ein menschliches Aussondern oder Auswählen Raum haben?

Ganz unzulänglich ist die Deutung, mit *ἀφορίσατε = ἐπιθέντες τὰς χεῖρας* sei eine bloße Aussendungszeremonie gemeint. „Die Zeremonie gab Barnabas und Saul nur den Segen für eine besondere Aufgabe", meint Ramsay[42], und Pieper schreibt ihr ebenfalls nur „deprekatorischen Charakter" zu[43]. Abgesehen von entgegenstehenden Beobachtungen, die sich an v. 3 machen lassen, kann dies deswegen unmöglich der Sinn des *ἀφορίζειν* sein, weil ein von Menschen gegebener Segen seinem Wesen nach ein Anruf der Gnade Gottes ist. So wäre der Sinn des Imperativs: „Empfehlet mir die beiden Männer ...", was sich doch wohl von selbst verbietet.

Ἀφορίσατε besagt etwas Negatives: ein Aussondern aus der Menge, und etwas Positives: das Übergeben an eine bestimmte Aufgabe. Dazu kommt in unserm Fall noch, daß nach Gottes Willen dieser Akt notwendig war, damit das Werk richtig begonnen werden konnte. Obwohl schon vor geraumer Zeit vom Herrn zu dieser Aufgabe berufen, konnten sie Barnabas und Saulus nicht in Angriff nehmen, ehe sie „ausgesondert" worden waren, und zwar von der Kirche in Antiochia. Diese drei Gesichtspunkte müssen bei der Erklärung des Textes berücksichtigt werden.

„Darauf fastete und betete man, legte ihnen die Hände auf und verabschiedete sich von ihnen" (Apg 13, 3). Wir sehen hier zunächst, wie man damals, jedenfalls bei dieser einen Gelegenheit, das *ἀφορίσατε δή μοι* auffaßte; es bedeutete unter anderem die Handauflegung unter Gebet und Fasten. Dieses letztere ist deshalb besonders merkwürdig, weil ja die Charismatiker, und mit ihnen vielleicht auch andere, soeben ein längeres Beten und Fasten gehalten hatten. Warum nun gleich wieder Gebet und Fasten? Die Sache wird sinnvoll, sobald wir darin die feststehende Einleitung zum Ritus der Handauflegung erblicken. Alle drei Elemente waren

---

[42] St. Paul the Traveller and the Roman Citizen 67.
[43] Theologie und Glaube 22 (1930) 721. Vgl. J a c q u i e r zu Apg 13, 3.

bereits fest zu einem Ritenkomplex verbunden. Man wußte, daß die Vollziehung dieses Ritus mit dem *ἀφορίζειν* gemeint sei.

Den Kern des Ritus bildete ohne Zweifel die Handauflegung, die wir so verstehen müssen, wie man sie damals verstanden hat. Es handelte sich nicht um die Geistesmitteilung, wie sie nach der Taufe üblich war, da ja, wie die Charismen beweisen, Barnabas und Saulus diese Art von Handauflegung bereits empfangen hatten[44]. Also bleibt nur die andere Bedeutung übrig, diejenige der sakramentalen Mitteilung der Weihegewalt[45]. Etwas anderes konnten sich die Leser der Apg unter dieser Handauflegung nicht denken.

Damit wird etwas deutlicher, wer die mit *ἐπιθέντες* Gemeinten waren. Es ist selbstverständlich, daß nur derjenige die Weihegewalt mitteilen konnte, dem sie vorher selbst gegeben worden war, also der Bischof von Antiochia mit seinem Presbyterium, oder, wenn man will, die Bischöfe der Stadt, die den verschiedenen Hauskirchen vorstanden, und die sich zur Weiheübertragung unter dem ersten von ihnen versammelten. Wir haben also in v. 3 einen stillen Subjektswechsel[46]. Mit *ἀφορίσατε* waren die Vorsteher der Kirche in Antiochia angeredet und ihnen der Auftrag gegeben, an Barnabas und Saulus den Weiheakt vorzunehmen, wodurch ihnen Weihegewalt verliehen wurde. Da dieser Akt bereits in einem festgefügten Komplex von Riten bestand, verstand es sich von selbst, daß der leitende Bischof die von diesen Riten geforderten Gebete

---

[44] Die Handauflegung zu solcher Geistmitteilung Apg 8, 17. 19; 19, 6.

[45] Parallelen Apg 6, 6 zum Jahre ca. 35—36 n. Chr.; (13, 3 z. Jahr 44/45); (Apg 14, 23, Jahr 45—47); 1 T 4, 14; 5, 22 und 2 T 1, 6, alle Stellen bezugnehmend auf das Jahr 49/50. — Wenn W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller 67 es als Anachronismus bezeichnet „to attribute to this period such belief in the efficiency of a Church ceremony", so steht er damit 30 bis 40 Jahre hinter der protestantischen Forschung zurück. Von neueren katholischen Exegeten, welche 13, 3 von der Übertragung der Weihegewalt erklären, seien genannt J. E. Belser, Die Apg (1905) 162—3; J. Felten, Die Apg (1892) 251; J. Knabenbauer S. J., Comm. in Actus Apostolorum, Cursus Script. Sacrae 222; F. Prat S. J., La Théologie de St. Paus I[7] (1920), 49—50 note 4.

[46] W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller 65—66 schreibt: „What is the subject in v. 3? It cannot be the five officials (recte: charismatics) just mentioned (in v. 1). because they cannot be said to lay their hands on two of themselves. Evidently some awkward change of subject takes place". Er verweist auf die LA *παντες* in cod. D, und auf 15, 2. — Auch 11, 18; 15, 2 und 21, 20 gehören hierher. A. Harnack, Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (1910) 19, sagt zur Stelle: „Schroffe Subjektswechsel sind bei Lukas sehr häufig, und Barnabas und Paulus können sich doch nicht selbst ausgesondert haben." Beide Autoren substituieren „die antiochenische Gemeinde" als Subjekt, ohne behaupten zu wollen, daß Person für Person die Hände aufgelegt hätte, während K. Pieper (Theol. u. Glaube l. c. 721) in seinem Enthusiasmus für das Laienelement gerade dies verlangt. Weiser ist, was R. J. Knowling (The Expositor's Greek Testament II ad loc.) bemerkt: „If the whole Church was present it does not follow that they took part in every detail of the service... There is therefore no reason to assume that the laying on of hands was performed by the whole Church".

mit Fasten anordnete, ungeachtet der privaten Verrichtung von Gebet und Fasten durch die Charismatiker unmittelbar vorher. — Wir haben durch diese Erklärung auch das oben genannte negative und positive Element gefunden, das im „Aussondern“ enthalten war. Durch die Weihe wurden Barnabas aus dem Laienstand in den Stand der Ordinierten emporgehoben[47], also aus der Menge der Gläubigen ausgesondert. Die Gewalt wurde ihnen verliehen, damit sie davon Gebrauch machen sollten, vornehmlich durch Weitergabe dieser Gewalt auf dem Weg der Handauflegung, was trefflich zur Aufgabe paßte, die ihnen bevorstand.

Aber wieder bleibt ein Rätsel. Woher wußte man denn in Antiochia, daß das ἀφορίσατε, das Aussondern, Auswählen, in eben dieser Weihe bestand? Es ist ganz offensichtlich, daß darüber kein Zweifel bestand, man müsse an Barnabas und Saulus das Weihesakrament vollziehen, wenn sie tatsächlich ihre Expedition unternähmen. Darum war alles Weitere klar, sobald Gott diese Expedition einmal gebilligt hatte.

Man dürfte jedoch 13, 2—3 nicht so verstehen, als ob die Geistesoffenbarung eine strikte Pflicht begründet hätte. Das zeigt schon das der Handauflegung voraufgehende Gebet und Fasten. Obschon es, wie gesagt, bereits zum Ritus gehörte (vgl. Apg 14, 23), so war es doch keine leere Form — schon deshalb nicht, weil der Gesamtritus viel zu jungen Datums war — sondern zugleich ein Erfordernis der Situation, wie sie bei den Weihen bisher vorgelegen hatte und sich durch die Jahrhunderte bis heute wiederholen sollte. Da man normalerweise keine absolute Gewißheit über die Würdigkeit der zu weihenden Personen hat, sucht die Kirche diesen Mangel durch Fasten und Gebet zu ersetzen, damit Gott ihr Tun leiten möge. Die Geistesstimme Apg 13, 2 gehörte wie alle ähnlichen göttlichen Manifestationen in die Kategorie der Privatoffenbarungen, die niemals für andere Personen, am wenigsten für die kirchliche Obrigkeit eine strenge Verpflichtung bedeuten können[48]. Daher war auch vor der Weihe des Barnabas und Saulus das von der Obrigkeit angeordnete Gebet und Fasten ganz am Platz.

Wenn nun die Kirche von Antiochia wußte, daß den beiden die Weihe zu erteilen sei, warum wartete sie damit bis zu einer gött-

---

[47] Es ist vielfach üblich, sich den hl. Paulus zugleich mit seiner Berufung zum Apostolat auch schon mit Weihegewalt und Jurisdiktion bekleidet zu denken. „Wie aber Christus“, schreibt Pölzl, Der Weltapostel Paulus 85, „den Saulus unmittelbar zu seinem Apostel berufen hat, so hat er ihn selbstverständlich (?) auch mit der apostolischen Würde bekleidet, mit der Macht eines Apostels ausgerüstet, er hat ihm, um einen mehr modernen Ausdruck zu gebrauchen, die apostolische Jurisdiktionsgewalt verliehen“. Im übrigen erkennt Pölzl in Apg 13, 3 doch die Bischofsweihe. Man übersieht zu gern, daß bei seiner Berufung zum Glauben, nach der genaueren Darstellung in Apg 9, Saulus überhaupt keine andere Berufung bekommen hat. Von einer göttlichen Bestimmung, daß er Apostel sein solle, erfährt unmittelbar nur Ananias von Damaskus etwas, und selbst dies ist nur eine Verheißung für die Zukunft. Letzteres trifft, wie bereits bemerkt, auch für die Offenbarung im Tempel Apg 22, 21 zu. Man wird deswegen gut tun, zwischen Berufung und Ausstattung zu unterscheiden.

[48] Es ist bezeichnend, daß Paulus die ihm zuteilgewordenen Offenbarungen kirchlichen Stellen gegenüber nie als entscheidend in die Waagschale geworfen hat; vgl. Apg 22, 17, 21 mit 9, 29—30; Gal 2, 2 mit Apg 15, 1—3. Nur für ihn selbst waren sie absolut entscheidend; Apg 16, 6. 7. 9; 18, 9—10.

lichen Kundgebung? Warum wurden sie nicht unabhängig davon, überhaupt unabhängig von was immer für Expeditionsplänen geweiht? Eine wenn auch inadäquate Erklärung ist naheliegend. Antiochia hatte bereits seinen Bischof oder seine Bischöfe, und die Bischofsweihe wurde damals so wenig wie heute verliehen außer aus zwingenden Gründen. Solche aber lagen nicht vor, es sei denn, Barnabas und Saulus begaben sich tatsächlich auf die geplante Reise.

Die volle Erklärung jedoch scheint anderwo zu liegen. Die Weihegewalt wurde nur verliehen im Hinblick auf ihre weitere Anwendung, was soviel besagt als: im Zusammenhang mit der Verleihung von Jurisdiktionsgewalt. Wir kommen hier auf den Kern unserer Studie, den wir im Obigen bereits mehrfach berührt haben. Antiochia ließ nicht nur die beiden Männer auf ihre Missionsreise ziehen, so wie man Vögel fliegen läßt, wohin sie fliegen wollen, sondern es handelte sich um die Aussendung zu einem genau umschriebenen Zweck. D. h. sie sollten hinausgehen als Sendlinge der Kirche in Antiochia, als ihre *ἀπόστολοι*. Nirgendwo vorher werden Barnabas und Saulus in der Apg so genannt, im Reisebericht jedoch heißen sie zweimal *ἀπόστολοι* (14, 1. 14)[49]. Das bedeutet eben, daß sie Abgesandte der Kirche von Antiochia waren[50].

Eine solche Sendung war unumgänglich notwendig. Gewiß hatte es Glaubensboten gegeben, gerade im Fall Antiochias, welche durch die Macht der Umstände zu Glaubensboten geworden waren, ohne daß eine formelle Sendung vorangegangen wäre. Wir haben aber bereits gesehen, daß diese Männer durchdrungen waren von der Überzeugung, trotzdem in gewissem Sinn Sendlinge der obersten Kirchenleitung zu sein, weshalb sie so bald als möglich Verbindung mit der Zentrale Jerusalem suchten. Sie handelten, wie wir etwa sagen würden, *ex licentia praesumpta*. Etwas ganz anderes aber war es, wenn Barnabas und Saulus eine Missionsreise planten. Von ihnen galt in vollem Sinn, was Paulus später an die Römer schrieb: „Wie soll man (das Evangelium) verkünden, wenn man nicht dazu gesandt ist?" (Röm 10, 15), d. h. für die Glaubensverkündigung war die juridische Sendung unumgänglich notwendig. Daher nannte gerade er diese Männer „Apostel", Boten, Gesandte, er war durchdrungen vom Grundsatz des jüdischen Rechts: Der Gesandte ist wie der, der ihn sendet[51]. Apostel sein

---

[49] Wo das Wort in der Apg später vorkommt, bezeichnet es immer die Zwölf, ohne den Paulus und Barnabas je einzuschließen.

[50] F. J. A. Hort, Judaic Christianity (1894) 64, schreibt: „During this journey, and this alone, they are called by St. Luke „apostles" (Acts 14, 4. 14), i. e. envoys, not of Jesus Christ as the Twelve were and as Paul independently was (?), but envoys of the Church of Antioch. This language is precisely similar to that used by St. Paul respecting certain brethren when he calls them *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* (2 Cor 8, 23)".

[51] H. L. Strack—P. Billerbeck III, 2.

und gesandt sein waren für ihn wie für die ganze Urchristenheit untrennbare Begriffe. Kepha und die Zwölf waren vom Herrn allein gesandt worden, alle übrigen wurden vom Herrn durch ihre Vermittlung oder durch die Vermittlung ihrer Stellvertreter gesandt. Infolgedessen bedurften auch Barnabas und Saulus für ihr Unternehmen der kirchlich-autoritativen Sendung. Diese sollte und wollte ihnen die Kirche in Antiochia zugleich mit der Weihegewalt geben.

Die unmittelbare Folge davon war, daß sie hierarchische Abgesandte dieser Kirche wurden. In diesem Sinne ist das zweimalige ἀπόστολοι zu deuten. Damit stimmt auch überein, daß sie nach Beendigung ihrer Fahrt nach Antiochia zurückkehrten, „wo sie der Gnade Gottes für die Aufgabe, die sie nun erfüllt hatten, übergeben worden waren" (Apg 14, 26).

Zweifelsohne weist dieser Satz zurück auf ihre Aussendung, die in 13, 1—3 beschrieben wird, aber nicht, wie irrigerweise behauptet wird, in dem Sinn, als enthielte diese Sendung nichts anderes als eben diese Übergabe der zwei an die Gnade Gottes, daß Gott ihnen seine Gnade zuwenden wolle[52]. Die Gnade Gottes ist hier nicht genannt im Sinne der göttlichen Huld gegenüber den Glaubensboten, sondern gegenüber der Heidenwelt, insbesondere gegen jene, welche daraus für den Glauben gewonnen wurden. Nur im ersteren Sinn würde man die Glaubensboten der göttlichen Huld empfehlen. Im letzteren Sinn genommen, sind sie Werkzeuge dieser Huld gewesen, die sich durch sie über die Heiden ergossen hat. Apg 14, 26 sagt nicht, wodurch sie solche Werkzeuge geworden sind; die Einzelheiten sind aus 13, 1—3 zu erschließen.

„Nach ihrer Rückkehr ließen sie die Gemeinde einberufen[53] und legten (in ihrer Gegenwart) Rechenschaft ab über das, was Gott mit ihrer Beihilfe vollbracht hatte, vor allem aber, daß er den Heiden die Türe zum Glauben aufgetan habe" (Apg 14, 27).

Das Verbum ἀναγγέλλειν hat an mehreren ntl. Stellen einen offiziellen Klang, so daß die Wiedergabe durch „Rechenschaft ablegen" gerechtfertigt erscheint[54]. Vor den versammelten Gläubigen hoben die Missionäre natürlich das religiöse Moment hervor, „was Gott mit ihrer Beihilfe getan hatte". Das Imperfectum bedeutet entweder, daß die Berichterstattung mehr als eine Versammlung beanspruchte; vielleicht eben so wahrscheinlich ist aber, daß neben der öffentlichen auch eine mehr technische Rechenschaft vor dem Presbyterium stattfand.

---

[52] So Pieper (Paulus 97): „Nichts anderes aber ist darunter vorzustellen, als die aus ergriffenen Herzen kommenden heißen Flehbitten an Gott, daß er diese der Gemeinde so teuren Männer unter seinen mächtigen Schutz nehmen und alle Gefahren gnädig von ihnen fernhalten möge".

[53] Selbst unter der Annahme, Barnabas und Paulus hätten in Antiochia eine amtliche Stellung innegehabt, wäre es notwendig gewesen, sich für die Einberufung der Gemeinde jener zu bedienen, die sie in ihrer Abwesenheit vertreten hatten.

[54] Vgl. Mt 28, 11 (lect. var.); Apg 15, 4; 2 Kor 7, 7: der höheren Obrigkeit berichten. Fr. Zorell S. J., Lexicon Greaecum NT s. v.: *de legatis domum reversis*, also offizieller Bericht. Auch Steinmann und Pieper sprechen von einem Rechenschaftsbericht.

In jedem Fall geschah die Rechenschaft vor jenen, welche Barnabas und Saulus ausgesandt hatten. Wenngleich ihre Aussendung auf den Hl. Geist zurückgeführt wurde — „nachdem sie also vom Hl. Geist ausgesandt worden waren" (Apg 13, 4) — so war die Sendung doch durch Vermittlung oder unter Beteiligung der Kirche in Antiochia vollzogen worden, und zwar über Anregung durch den Hl. Geist. B. W. Bacon, beschreibt die rechtliche Seite so: „Das Unternehmen war nichts Geringeres als die Organisierung der ersten christlichen auswärtigen Mission, die auf einer festen Grundlage fußte ... Die Kirche in Antiochia als solche beauftragte in aller Form zwei *ἀπόστολοι*, das Evangelium in heidnisches Gebiet hineinzutragen. Barnabas und Saulus sollten unter dem formellen Auftrag (sanction) der Kirche zu diesem Unternehmen ausreisen, und dann (daheim) in Antiochia Rechenschaft ablegen"[55].

Eigens betonten die Sendboten, Gott habe den Heiden die Türe zum Glauben aufgetan. Wahrscheinlich haben wir auch hier ein *ὅτι* recitativum vor uns, so daß wir wie in 8, 14 die direckte Redeform hersetzen dürfen: „Vor allem aber: »Gott hat den Heiden die Türe des Glaubens aufgetan«". Diese Feststellung würde man eigentlich hier nicht erwarten. Die Türe zum Glauben stand längst offen, wie alle Christen in Antiochia wußten. Gott hatte sie durch seinen Stellvertreter Kepha aufgetan, als er den Cornelius in die Kirche führte. Durch diese Türe waren gerade in Antiochia viele dem Cornelius nachgefolgt. Und da die Heidenchristen in Antiochia wahrscheinlich vor den Judenchristen in der Überzahl waren, bestand kein Grund, sie eigens durch diese Feststellung in ihrer Position zu stärken. Dennoch lag darin eine formelle Bestätigung, daß die Kirche von Antiochia recht gehandelt habe, nicht so sehr durch die Heidenbekehrung als solche, als vielmehr durch die Aussendung der beiden Männer zu den Heiden außerhalb Syrien-Kilikiens. Der großartige Erfolg war eine göttliche Billigung des Unternehmens[56]. Aus diesem Grund wohl betonten Barnabas und Saulus die offene Türe zum Glauben, was den Leser zunächst wie eine Selbstverständlichkeit anmutet. Diese göttliche Billigung hatte viel mehr Gewicht, als der Privatoffenbarung innewohnte, welche den letzten Anstoß zum Missionsunternehmen gegeben hatte. Der Erfolg war ein öffentliches Argument, wie es in jenen Tagen kaum ein stärkeres und überzeugenderes gab.

Offenbar kam dieses Argument der Billigung von oben der Kirche in Antiochia sehr zu statten. Es war eine letzte Beruhigung nach dem Zögern und Zweifeln, welches der Aussendung vorangegangen war. Worin dieses gelegen hatte, ist nun nicht mehr schwer zu erraten. Wir fragen uns unwillkürlich, was Jerusalem zu diesem Unternehmen sagte. Und wir dürfen als gewiß annehmen, daß sich Antiochia diese Frage schon vor dem Unternehmen ge-

---

[55] B. W. Bacon, The story of St. Paul (1905) 97.
[56] Vgl. Anm. 9.

stellt hat. Es war die Frage nach dem Recht. Hatte Antiochia das Recht, Missionäre auszusenden? Mit ihrer Weihe hatte es ihnen Jurisdiktion gegeben, im Namen der Kirche in Antiochia Tochterkirchen zu gründen und ihnen Vorsteher zu geben. Woher besaß Antiochia dieses Recht? Diese Frage war bei dem damaligen hohen Stand des Rechtsempfindens selbstverständlich. Sie war es auch, welche das Zögern in Antiochia restlos erklärt.

Sobald bekannt geworden war, daß sich Kepha nicht mehr in Jerusalem befinde und mit der dortigen Kirche nicht mehr in Verbindung stehe, wandte sich das „Romgefühl" der Christen ganz spontan von Jerusalem ab, wenngleich es zunächst keinen andern Ort gab, dem es sich hätte zuwenden können. Dieser Wechsel in der Gefühlsrichtung war an sich ohne Belang, wird aber dazu beigetragen haben, daß man die Änderung der Rechtslage innerhalb der Kirche ohne weiteres erfaßte. Sie bestand darin, daß die Kirche in Jerusalem mit einem Schlag aufgehört hatte, stellvertretendes Organ des Oberhauptes zu sein. Denn es war undenkbar, daß Kepha, wo immer er weilte, nicht mehr der Oberhirte der Kirche war, also nicht fortfuhr, sie als solcher zu leiten. Dann konnte es aber nicht eine zweite Stelle geben, die ebenfalls die Oberleitung ausübte, und zwar, wie die Verhältnisse nun lagen, ohne Kontakt mit ihm. Eine derartige Doppelung der Oberleitung widersprach der Grundlage, die Jesus Christus seiner Kirche gegeben hatte.

Die Anwendung auf die Situation in Antiochia lag auf der Hand. Nachdem Kepha für die Autorisierung der beiden Missionäre Barnabas und Saulus zur Gründung von Kirchen im eigentlichen Heidengebiet nicht erreichbar war und Jerusalem ihn nicht mehr vertreten konnte, stand man vor der Frage, wem nun diese Kompetenz zukomme. Gepredigt mußte das Evangelium werden, und ohne juridische Sendung konnte es nicht geschehen — diese beiden Grundsätze standen jenseits jeder Diskussion. Hätte es sich um die Glaubensverkündigung in Palästina gehandelt, hätten sich die beiden Männer ohne Frage an Jerusalem gewendet, da Neugründungen nur dann ohne Anlehnung und damit ohne Abhängigkeit von schon bestehenden Kirchen vorgenommen werden konnten, wenn sie von einem aus den Zwölfen ausgingen. In allen andern Fällen war es unabweisbar, daß die Neugründungen mit einer älteren Kirche verbunden blieben. Da es sich nun um einen Schritt ins Heidengebiet handelte, das jenseits des natürlichen Ausstrahlungsgebietes Antiochias lag, wurde eben die Frage nach der Kompetenz für die Aussendung dringlich.

Soweit uns die Quellen informieren, haben sich nie Bedenken erhoben bezüglich der Zentralstellung Jerusalems innerhalb der palästinischen Gemeinden und Antiochias innerhalb der Gemeinden von Syrien-Kilikien. Diese Ortskirchen standen also als Tochterkirchen in Anhängigkeit von ihren Gründungskirchen, und das wurde als naturgegeben betrachtet. Die juridische Frage der Metropolitanverfassung tritt erst auf, als Antiochia über sein durch die politischen und geographischen, vor allem

verkehrstechnisch gegebenen Verhältnisse ihm zufallendes Gebiet hinausgreifen will.

Mit der Erkenntnis, daß Jerusalem für den vorliegenden Fall keine Machtbefugnis zustehe, war noch nicht gegeben, daß sie Antiochia besaß. Erst die Unmöglichkeit, die Sendung von der obersten Kirchenleitung zu erlangen, und die allgemeine Dringlichkeit, das Evangelium allerorten zu verkünden, legten nahe, daß es der Kirchenleitung von Antiochia zustehen müsse, die notwendige Sendung zu erteilen. So weit scheint man mit Überlegen gekommen zu sein. Es fehlte aber ein Präzendenzfall, der Klarheit oder Gewißheit geschaffen hätte. Selbst wenn wir annehmen dürfen, daß die Mehrzahl der führenden Persönlichkeiten in Antiochia mit Barnabas und Saulus übereinstimmten, Antiochia könne in diesem Fall eine rechtlich gültige Sendung erteilen, kann es nicht überraschen, daß von anderer Seite Bedenken erhoben wurden, so daß man zögerte, von der Überlegung zur Ausführung zu schreiten. Man wandte sich daher im Gebet an Gott, und wurde erhört.

Die Antwort, welche der Hl. Geist im Namen Jesu erteilte, fügt sich genau in dieses Bild. Sie gab nichts Neues zum Plan und seiner Ausführung hinzu, sondern diente einzig dem Zweck, das Zögern der verantwortlichen Männer zu beendigen und die Ausführung des Planes herbeizuführen: „Sondert mir nur den Barnabas und Saulus aus für die Aufgabe, zu der ich sie ehelängst berufen habe“ (13, 2)[57]. Wenn Gott den Plan billigte, und zu dessen sofortiger Inangriffnahme aufforderte, hatte Antiochia offenbar die nötige Befugnis, um den Barnabas und Saulus auszusenden. Die Zweifel verschwanden, die Weihe wurde erteilt und mit der Weihe die Jurisdiktion, wie die Sendung sie verlangte.

Trotzdem ist es begreiflich, daß die göttliche Bestätigung dieses Schrittes, die im glänzenden Erfolg erblickt wurde, der Kirche in Antiochia sehr willkommen war. Man mußte immerhin erwarten, daß sich von Jerusalem aus gewisse Schwierigkeiten erheben würden. Waren auch die Führer jener Kirche durchaus billig denkende Leute, denen die Änderung in der Stellung Jerusalems sicher nicht verborgen geblieben war, so wußte man doch in Antiochia um beunruhigende Tendenzen anderer Leute innerhalb der Jerusalemer Gemeinde, von denen Schwierigkeiten zu befürchten waren. Wie Menschen schon einmal sind, mußte man gewärtigen, daß sich die nationalistisch Gesinnten mit der rechtlichen Änderung, d. h. mit dem Verschwinden des bisherigen Vorrangs Jerusalems gegenüber sämtlichen anderen Kirchen, nicht ruhig abfinden würden, so daß ein Streit wegen der Kompetenz zu erwarten war, welche Antiochia mit der Aussendung von Barnabas und Saulus ausgeübt hatte.

---

[57] H o r t bemerkt treffend: „For t h i s occasion it w a s needful to lay stress on the Divine sanction given to the independent action of the Church of Antioch“ (Judaistic Christianity 63).

Eine solche Auseinandersetzung war vor allem deshalb wahrscheinlich, weil Antiochia nicht nur irgendwelche Jurisdiktion verliehen hatte, sondern eine Jurisdiktion ganz bestimmter Form. Es hatte die Missionäre ausgesandt als seine Apostel, die in dem Sinn für Antiochia wirkten, daß die Neugründungen Tochterkirchen Antiochias, Antiochia deren Mutterkirche wurde. Mit anderen Worten: Antiochia hatte sich mit der Aussendung zum Zentrum einer sogar über Syrien-Kilikien hinausreichenden Kirchenprovinz, also zu einer kirchlichen Metropolis gemacht. Damit wurde aller Welt deutlich, daß Antiochia neben Jerusalem getreten war. Den Vorrang, den Jerusalem den palästinischen Gemeinden gegenüber einnahm, nahm nun Antiochia gegenüber den von Barnabas und Saulus gegründeten ein; über sie hatte Jerusalem keinerlei Kompetenz. Würde diese Entwicklung unbeanstandet bleiben? Nachdem Gott selbst sein Siegel aufgedrückt hatte, konnte die Kirche von Antiochia ihr Werk, das nun auch vor aller Augen als Gottes Werk beglaubigt war, gegen alle Anfeindungen rechtfertigen.

Ehe wir uns diesen Anfeindungen zuwenden, fügen wir gleich an, daß das Jerusalemer Konzil Antiochia *implicite* als Metropolis von Syrien-Kilikien bestätigte, indem es sein Dekret adressierte „an die aus den Heiden stammenden Brüder in Antiochia, Syrien und Kilikien" (Apg 15, 23)[58]. Die Nennung Antiochias begreift sich wegen seines kirchlichen Vorranges über die übrigen Gemeinden von Syrien-Kilikien. Über die rechtliche Zugehörigkeit der Gemeinden, die Barnabas und Paulus gegründet hatten, sagt es nichts aus, wir lernen aber seinen Sinn kennen aus der Handlungsweise des hl. Paulus. Zu Beginn seiner zweiten Reise „durchzog er (mit Silas) Syrien und Kilikien und stärkte die Kirchen" (Apg 15, 41)[59]. Im Anschluß daran aber bereiste er wieder die auf der ersten Reise gegründeten Kirchen Kleinasiens „und übermittelte ihnen die von den Aposteln und Presbytern in Jerusalem gefaßten Beschlüsse zur Befolgung" (16, 4). Von einer Verkündigung des Dekretes in den später gegründeten Kirchen verlautet nichts, so daß der Schluß zu Recht bestehen dürfte, Paulus habe sie tatsächlich nirgends sonst verkündet. Der Grund zu dieser Beschränkung lag eben im Dekret selbst. Wenn er es dennoch in Antiochia Pisidiae, Lystra, Derbe promulgierte wie in Syrien-Kilikien, so betrachtete er wohl alle diese Kirchen als zum gleichen Territorium gehörig, also als einheitliches Kirchengebiet, als eine

[58] O. Roller bemerkt, das Dekret sei an die „Metropolis" Antiochia mit den von ihr abhängigen Gemeinden gerichtet gewesen (Das Formular der Paulinischen Briefe [1933] 562).

[59] Harnack sagt zu dieser Stelle: „Hier ergibt sich, daß die beiden Provinzen für die Anschauung des Lukas ein einheitliches kirchliches Gebiet darstellen. Es ist das erste große heidenchristliche Gebiet; in seinem Mittelpunkt steht Antiochia" (Beitr. z. Einl. i. d. NT III, Die Apg [1908] 80).

Kirchenprovinz mit Antiochia als ihrer Metropolis[60]. In seiner Auffassung, die so schnell nach dem Konzil sichtbar wurde, dürfen wir die Auffassung der obersten Kirchenbehörde erblicken, die in Jerusalem getagt hatte.

IV. Spätere Ereignisse

Die Ereignisse, welche uns die Apg aus der nachfolgenden Zeit überliefert hat, enthalten Momente, die im Licht der vorgelegten Auffassung leichter verständlich werden und insofern als eine Bestätigung angeführt werden dürfen.

Gegen Ende 43 entsetzte Herodes Agrippa den Sohn des Annas, Matthias, seines Amtes als Hohenpriester[61]. Solange aber der König lebte, und solange Matthias, auch nach seinem Sturz, Einfluß besaß, durfte es Petrus nicht wagen, seinen Fuß auf palästinischen Boden zu setzen. Ebenso lange dauerte die Lage, welche durch sein Fortgehen von Jerusalem geschaffen und durch die Entwicklung der Dinge in Antiochia für alle Christen sinnfällig geworden war.

---

[60] Zwischen Antiochia als kirchlicher Metropolis und analogen Gebilden auf profanem Gebiet lassen sich keine Entwicklungslinien ziehen. Schon das Fehlen des Ausdrucks „Metropolis" in den frühchristlichen Schriften trennt die kirchliche Entwicklung dieser Jahre vollständig vom zeitgenössischen Metropolisgedanken, selbst wenn äußere Ähnlichkeiten vorhanden sind; die Metropolis war Hauptstadt eines Gaues (Ägypten) oder einer Provinz (so Antiochia für Syrien und Kilikien), öfter der Sitz eines *κοινόν* oder Städtebundes. Auch der ältere Begriff der Metropolis als Mutterstadt von ihr gegründeter und in Abhängigkeit gehaltener Kolonien kann für unsern Fall nicht richtunggebend gewesen sein, da die Fälle, in denen sich dieser Begriff verwirklichte, etwa das Verhältnis von Tyrus und Sidon zu den nordafrikanischen Siedelungen (Carthago), oder zwischen Athen und jonischen Gründungen, oder von Korinth zu Syrakus, viel zu sehr der Vergangenheit angehörten. — Dabei sei jedoch nicht in Abrede gestellt, daß die langjährige Stellung Antiochias als Metropolis von Syrien, schon seit den Tagen der ersten Seleukiden, und als Sitz eines römischen Legaten und auch deshalb *Suriae caput* (Tac., Hist. II, 79 Halm), sowie der dadurch erhöhte allgemein verbreitete Städtestolz jener Periode einen gewissen Einfluß auf das Denken der Antiochener Christen ausgeübt haben mag; greifbar ist er aber nirgends. — Zu beachten wäre auch die tiefeingewurzelte Abneigung der heidnischen Antiochener gegenüber den Juden (vgl. Flav. Jos., Antt. 13, 5, 1—2 und 1 Makk 11, 47—8; Antt 14, 12, 5—6; B. j. 1, 4, 3; 1, 18, 3; 2, 3, 1; 2, 10, 1; 7, 3, 3; 7, 5, 2). Zwar nahm man gerade damals keinen Anstoß an Glaubensboten aus Jerusalem, und die neubekehrten Heiden verstanden sich gut mit ihnen; aber man war doch wohl habituell nicht geneigt, Jerusalem mehr Einfluß zuzugestehen, sobald es aufs Recht ankam, als sein mußte. Gerade der Rassengegensatz machte in Rechtssachen scharfäugig. Jedoch bildeten diese beiden Gesichtspunkte, nach denen sich das Selbstbewußtsein der Antiochener formte, höchstens sekundäre Elemente im Weben und Wirken der christlichen Entwicklung, nicht aber unmittelbar wirkende, greifbare Ursachen.

[61] Vgl. P. Gaechter S. J., The Hatred of the House of Annas: Theological Studies 8 (1947) 28—29.

Jerusalem dürfte bald von der Aussendung der beiden Glaubensboten (Apg 13, 3) Kunde erhalten haben, aber allem Anschein nach erfolgte keine Reaktion, bis Barnabas und Paulus zurückgekehrt waren. Als sie, etwa im Jahre 47/48, wieder in Antiochia waren und dort wirkten, „kamen gewisse Leute von Judäa herab und suchten die Brüder dahin zu belehren: »Wenn ihr euch nicht nach mosaischer Sitte beschneiden laßt, könnt ihr das Heil nicht erlangen.« Als nun aber Paulus und Barnabas in heftigen Zwist und Widerstreit gegen sie geraten waren, setzte man fest, Paulus und Barnabas und ein paar andere Männer ihrer Richtung (buchst.: aus ihnen) sollten in Sachen dieses Streitfalles zu den Aposteln und Presbytern nach Jerusalem hinaufreisen" (Apg 15, 1—2).

Diese Gesetzesleute wurden durch das Konzil von Jerusalem in aller Form desavouiert: „Wir haben vernommen, daß einige Leute von hier, denen wir dazu keinen Auftrag gegeben hatten, zu euch gekommen sind und euch in Verwirrung gebracht und eure Herzen durch ihre Lehren beunruhigt haben" (v. 24). Die Autoritäten in Jerusalem, auch das Presbyterium, hatten also noch den nämlichen Geist echt christlicher Billigkeit und Weitherzigkeit, aus welchem heraus sie vor Jahren den Joseph Barnabas als Abgeordneten zu den Antiochenern gesandt hatten. Auf ihrer Seite bestand daher nicht nur keine Gegensätzlichkeit gegen Antiochia, sondern das von der dortigen Kirche geschaffene neue Rechtsverhältnis wurde von ihnen gebilligt, wie teils das Dekret mit seiner Adresse, teils Paulus durch sein Vorgehen beweisen. Die Unruhestifter waren also weder das offizielle Jerusalem, noch Vertreter der Majorität der dortigen Gemeinde.

Das Unterfangen dieser paar Leute, das sich über mehrere Jahre hin ausdehnen sollte, wird für gewöhnlich als bloßer Ausfluß des Übereifers für das mosaische Gesetz hingestellt. Wir müssen aber fragen, welches persönliche Interesse diesem Übereifer zugrunde lag, denn er beruhte sicher nicht auf sich selbst, sondern auf dem lieben Ich. Diesen Hintergrund verraten unsere obigen Ausführungen. Es dürfte sich diesen Leuten letzten Endes eben um den bedrohten Vorrang der Kirche in Jerusalem gehandelt haben, in welchem ihr nationales Empfinden seine Genugtuung erhielt. Von diesem Standpunkt aus begreift man besser, wie sie zu ihren Unternehmungen kamen.

Als sie, und wie wir annehmen dürfen, einige Gleichgesinnte in der Jerusalemer Gemeinde vom Wandel der Dinge gehört hatten, wurden sie auf Antiochia eifersüchtig. Sie vermeinten, Jerusalem gehöre sein Vorrang, den es im ersten Jahrzehnt des Christentums innegehabt hatte, für alle Zeit, ob Petrus zugegen war oder nicht. Antiochias Vorgehen erschien ihnen als ganz unberechtigt, als ein Einbruch in das Hoheitsrecht der Kirche in Jerusalem. Solange über den Erfolg der Aussendung des Barnabas und Saulus nichts bekannt war, verhielten sie sich nach außen hin ruhig. Denn was Antiochia allein betraf, hatten die Entscheidungen des Kepha in Sachen des Cornelius, und des Barnabas in Sachen Antiochias selbst immerhin einiges Gewicht. Als aber die großen Erfolge der beiden Missionäre bekannt wurden, schien ihnen die an sich schon

höchst unsympathische Angelegenheit der Heidenbekehrung durch bloße Taufe gefährliche Dimensionen anzunehmen. In ihrem falschen Eifer unternahmen sie es daher, obschon Simon Petrus noch nicht wieder nach Jerusalem zurückgekehrt war, die vermeintliche Einbuße, die Jerusalem erlitten hatte, auszugleichen. Ihr Leitgedanke war durchsichtig: Die Heidenchristen mußten zur Beschneidung gebracht werden, dann galt der Tempel und sein Kultus auch für sie, und die Vorherrschaft Jerusalems war *ipso facto* wiederhergestellt.

Sie stießen jedoch mit ihren Forderungen in Antiochia auf den erbitterten Widerstand, der sich unter der Führung des Paulus und Barnabas erhob, und während dort der Streit tobte, kehrte, wie es scheint, zu ihrem Unheil Simon Kepha nach Jerusalem zurück, wo sich auch Johannes aus den Zwölfen wieder eingefunden hatte. Auf diese Kunde hin richtete die Leitung der Antiochener Kirche einen Appell an Petrus und Johannes und das dortige Presbyterium, dem sofort wieder die frühere Stellung zuerkannt wurde. Denn mit der Rückkehr des Petrus wandte sich auch das „Romgefühl“ automatisch wieder Jerusalem zu. Auf Grund dieses Appells wurde nach beiderseitiger Übereinkunft — denn anders war es gar nicht möglich — eine Versammlung der maßgebenden Persönlichkeiten der judäischen und Antiochener Kirche und wohl auch anderer naheliegender Kirchen anberaumt. Darum verlief das Konzil von Jerusalem unter formeller Beteiligung der Kirche in Jerusalem; ihr monarchisches Oberhaupt Jakobus war eine seiner Hauptfiguren. Alle Presbyter, sowie auch die Gesamtheit der Gläubigen nahmen in verschiedenen Graden daran teil (vgl. Apg 15, 4. 6. 22—23). Das Konzilsdekret ging hinaus unter der vereinten Autorität der Zwölf und der Presbyter, und wurde mit Dank und Freude in Antiochia und Syrien-Kilikien entgegengenommen. Die Zeloten hatten ihr Bemühen auch in Jerusalem und auf dem Konzil fortgesetzt (15, 5), aber eine völlige Niederlage (Apg 15, 7—29; Gal 2, 3. 6) erlitten. Unsere Auffassung über die Entwicklung Antiochias wirft somit etwas Licht auf den Zeitpunkt, zu dem ihre Tendenz sich in Aktionen zu äußern begann, sowie auf deren konkretes Ziel.

Auch für Gal 2, 10 dürfte sich ein neues Verständnis ergeben. Alles war auf dem Konzil dem hl. Paulus nach Wunsch gegangen. Auch die Erfüllung der an ihn gestellten Bitte bereitete ihm keine Schwierigkeiten: „Nur der Armen möchten wir eingedenk sein“. Paulus bedient sich hier wahrscheinlich der Ausdrücke, in denen sie vorgebracht worden ist. Da es sich um Hilfe für die Jerusalemer Armen handelte, wird die Bitte von den führenden Jerusalemer Persönlichkeiten ausgegangen und gestellt worden sein. Es war eine echte Bitte, keine bloß politische Formulierung, und wurde mit Bescheidenheit vorgebracht. Trotzdem wird man den Eindruck nicht los, daß ihr als Motiv zugrunde lag, Jerusalem sei eben doch die Mutter und darum die erste aller Kirchen, und deswegen zu dieser Bitte berechtigt. Wurde auch nicht ein Rechtsgrund, sondern nur die Billigkeit ins Feld geführt, so erscheint die Bitte doch als Ausdruck der einstmaligen, und gerade damals wiederhergestellten Vorrangstellung der Jerusalemer Kirche.

Daß dieser Vorrang nur kurz dauern würde, ahnte man nicht. Der Wandel trat ein, die Hilfsaktion verlor jeden realen Grund — Arme gab es ja in allen Gemeinden — und nur die rührende Treue des Apostels für das gegebene Wort, vielleicht auch noch persönliche Bande, die ihn mit Jerusalem verknüpften, brachten die Aktion zu ihrem glücklichen Abschluß.

Bedeutsamer ist etwas anderes. Durch das Konzil waren die Judaisten zunächst zum Schweigen gebracht worden. Paulus und Barnabas hatten von den führenden Männern unbeschränkte Jurisdiktion für die Heidenwelt erhalten und waren nach Antiochia zurückgekehrt. Bald folgte ihnen Simon Petrus nach. Leider sind wir über die Gründe seiner Reise nach Antiochia nicht unterrichtet; vielleicht hatten ihm neue Quertreibereien der Judaisten den Aufenthalt in Jerusalem verleidet. Wichtig ist, daß er von Antiochia nicht mehr nach Jerusalem zurückgekehrt ist. Das läßt vermuten, daß er in dieser Absicht Jerusalem verlassen hatte, und daß seine Absicht bekannt war. In Antiochia lebte er, ohne sich im Verkehr mit den Heidenchristen durch jüdische Reinheitsvorschriften beengen zu lassen. Da kamen „einige Leute aus der Umgebung des Jakobus" von Jerusalem nach Antiochia (Gal 2, 11—12), die in ganz merkwürdigem Ruf gestanden haben müssen, denn ihr Einfluß war außerordentlich. Kaum waren sie da, sonderte sich Simon, und mit ihm Barnabas und die übrigen Juden, entsprechend den jüdischen Reinheitsvorschriften von ihren heidenchristlichen Brüdern ab, was dann zu der bekannten Szene zwischen Petrus und Paulus führte.

Warum tauchten diese Jerusalemer auf? Doch wohl nicht von ungefähr. Man hat vielfach angenommen, sie seien von Jakobus geschickt worden[62], doch besagt der Text an sich das nicht. In jedem Fall läßt sich das Erscheinen der Zeloten nur schwer verstehen als eine Sendung von seiten des Jakobus. Jakobus, wie ganz Jerusalem, mußte doch wissen, daß Petrus nach Antiochia gezogen sei; er wird doch nicht einfach aus Jerusalem, ohne ein Wort zu sagen, verschwunden sein (vgl. Apg 12, 17). Nun war es aber unmöglich, jemanden nach Antiochia zu senden, ohne damit eine rechtliche Handlung zu vollziehen. Vollends diese Leute dem Petrus nachzusenden, um ihn zu kontrollieren, konnte dem trotz seiner jüdischen Lebensweise weitherzigen und auf Frieden bedachten Jakobus nicht beifallen.

---

[62] Jakobus wird seit langem in einer geradezu schmachvollen Weise behandelt. Die „Forschung" hat ein ganzes Netz von Verdächtigungen um ihn gesponnen. Und doch schreibt ihm kein einziger der von ihm handelnden Texte der Quellen eine Handlung oder Haltung zu, wodurch er sich als Gegner der christlichen Freiheit und ihrer Vorkämpfer, des Kepha, Barnabas und Paulus erwiesen hätte. Nach Apg 15, 13—21 war er weitherzig, mitfühlend und friedliebend. Man vergleiche unsere Ausführungen über Apg 11, 22. Die Säuberung seines literarischen Porträts wäre eine dringende wissenschaftliche Aufgabe und eine moralische Pflicht.

Auch der kleine Zug, daß Petrus vor seiner Flucht vor Herodes die Weisung gibt: „Meldet das dem Jakobus und den Brüdern" (12, 17), beleuchtet ein durchaus normales, wenn nicht herzliches Verhältnis zwischen den beiden Männern. Desgleichen erhellte auf dem Konzil, wo Jakobus nicht nur den Entscheid des Petrus billigte, sondern durch Schriftargumente unterstützte. Daß die Gesetzesleute „von Jakobus her" kamen, ist nicht eindeutig bestimmten Sinnes. Es war selbstverständlich, daß Jakobus bei seinem hohen persönlichen Ansehen, bei der Stellung, die er in der Kirche in Jerusalem innehatte, und bei seinem gesetzesstrengen Leben zum Mittelpunkt aller Christen wurde, denen ebenfalls an einem gesetzesstrengen Leben gelegen war. Jakobus wurde von ihnen als ihr Mann in Anspruch genommen, mit seiner Autorität deckten sie ihre Handlungsweise. Aber ebensosehr war zu erwarten, daß seine Gesinnung, wie wir sie kurz berührt haben, gerade solchen am Äußerlichen haftenden Gesetzeswerklern fremd blieb. „Von Jakobus her" kommend und sich auf seine Autorität berufend, waren sie doch nicht von des Jakobus Geist noch von ihm gesendet. Wenn sie sich auf ihn beriefen, konnten sie in Wahrheit dies nur tun, insofern er streng das Gesetz beobachtete.

Es war auch ganz unmöglich, daß diese Leute geschickt worden waren, bloß „um sich zu informieren über das, was da unten vorging", ohne dabei einen rechtlichen Akt zu vollziehen, wie Lagrange meint. Denn jedwede solche Inspektion bedeutete zwangsläufig, daß der Sendende sich zu Recht oder zu Unrecht eine übergeordnete Stellung gegenüber denen zuschrieb, die er überwachen ließ. Nachdem wir den Jakobus vernünftigerweise dafür nicht verantwortlich machen dürfen, erklärt sich das Auftauchen der Gesetzesbrüder nur als ein unbefugter Schritt, als eine Unverfrorenheit gleichen Stils, wie sie uns schon 11, 2—3 in der Herausforderung gegenüber dem Petrus begegnet ist.

Sie wußten nicht nur um die Anwesenheit des Simon Petrus in Antiochia, sondern müssen auch über die dortige Lage im Bild gewesen sein. Als sie nach Antiochia kamen, scheinen sie den Petrus zur Rede gestellt zu haben, was eben ihre Absicht gewesen sein dürfte. Da Petrus diese Geister kannte und von ihren Quertreibereien übergenug hatte, richtete er sich um des lieben Friedens willen für die Zeit ihres Aufenthalts in Antiochia nach dem Gesetz. Diese Gesetzesleute werden aber ihre Reise nach Antiochia nicht nur aus blindem Gesetzeseifer unternommen haben. Sie verfolgten ein bestimmtes Ziel, und sie hatten einen ganz bestimmten Grund, sich gerade nach Antiochia zu begeben, und zwar gerade zu diesem Zeitpunkt, wo sich auch Petrus dort befand. Wir erhalten wieder eine ausreichende Erklärung hiefür aus dem Resultat unserer gemachten Beobachtungen und Erwägungen. Es ärgerte diese Leute mächtig, daß Petrus Jerusalem den Rücken gekehrt und damit dessen Prestige gewaltig herabgemindert hatte. Bereits hatten die Gesetzesleute das Ringen um die Vorherrschaft Jerusalems über die Heiden im Sinne des Gesetzeslebens verloren. Wenn nun Petrus nicht mehr in Jerusalem weilte, war größte Gefahr, daß sich neuerlich Entwicklungen zeigen würden, die das Ansehen Jerusalems schmälerten, wie es im Fall

Antiochia als Metropolis geschehen war. Da galt es, zu retten, was zu retten war. Wenigstens für die Judenchristen sollte die jüdische Hauptstadt und damit die Kirche in Jerusalem das Zentrum bleiben. Da Petrus durch seine Lebensweise in Antiochia selbst diesen letzten Vorrang Jerusalems gefährdete, unternahmen sie aus Eifersucht und jüdischem Fanatismus die Reise nach Antiochia. Der Tempel galt ihnen schließlich doch mehr als Simon Petrus. Ohne es zu ahnen, setzten sie das Beispiel für alle kommenden Zeiten, indem sie der übertriebene Nationalismus zu einer Preisgabe des Wesens des Christentums und zu einer Absage an seinen weltweiten Geist führte.

Wie dachte die Kirche außerhalb dieses engstirnigen, nationalistischen Kreises über Jerusalem, seit Petrus für immer von dort fortgezogen war? Wir finden die Antwort teils in Apg 16—28, teils in den Paulusbriefen. Was diese letzteren betrifft, muß es doch jedem Leser auffallen, daß Paulus nie ein Wort verliert über Jerusalem als Zentrum der Kirche. Kein Wunder, nachdem es eben aufgehört hatte, dieses Zentrum zu sein. Weder in seinen Briefen noch in irgendeinem andern urchristlichen Dokument ist eine Spur von „Romgefühl" gegenüber Jerusalem vorhanden; es hatte sich endgültig von dieser Stadt und ihrer Kirche abgewandt.

Das ist um so bemerkenswerter, als die Kollekte dem Apostel Paulus reichlich Gelegenheit geboten hätte, den Vorrang Jerusalems zu preisen. Seine Motivierungen für die Almosen gegenüber Jerusalem halten sich im Rahmen der allgemeinen Prinzipien christlicher Liebe (2 Kor 8—9). Nur einmal erwähnt er die Dankesschuld, welche alle Heidenchristen gegenüber Jerusalem hatten, insofern ihnen Jerusalem Anteil an seinen geistigen Schätzen, d. h. an der christlichen Religion gegeben hatte (Röm 15, 16—17). Von einem über diese historische Verbindung hinausgehenden Vorrang, den Jerusalem zur Zeit der Abfassung dieses Briefes etwa besessen hätte, von einer lebendigen Verbindung, wie sie zwischen den Tochterkirchen und ihrer Mutterkirche bestand, verlautet bei ihm keine Silbe.

Trotzdem hat er seinem Versprechen getreu die Almosen mit großer Mühe gesammelt. Das fiel in eine Zeit, wo sein Bemühen bereits wie ein Anachronismus empfunden werden mußte, denn so empfindet es der heutige Leser seiner Briefe. Warum Almosen gerade für Jerusalem, nachdem jede christliche Ortskirche selbst genug Arme in ihren Reihen hatte? Es gab eben keinen Vorrang Jerusalems gegenüber all den Ortskirchen außerhalb Palästinas mehr.

Die letzten Kapitel der Apg zeigen uns nur, daß Paulus der Kirche in Jerusalem gegenüber eine letztlich in seiner jüdischen Vergangenheit wurzelnde persönliche Anhänglichkeit bewahrt hat. Er gehörte eben nicht zu jener Kategorie von Leuten, die wegen dunkler Punkte an der Kirche die Kirche selbst hassen. Trotz der bitteren Befehdung, die ihm von seiten eines gewissen Kreises von Jerusalemer Christen zuteil wurde, wirkte in ihm das Gesetz christlicher Liebe weiter, auch Jerusalem gegenüber; sein Hoch-

gesang auf die Caritas (1 Kor 13) war für ihn mehr als der Enthusiasmus eines Augenblicks.

Nachdem er und Barnabas auf dem Konzil, bzw. von den damals versammelten Leitern der Kirche, vor allem Kepha selbst, eine unumschränkte Jurisdiktion über die Heidenwelt erhalten hatte[63], begab er sich auf die zweite Missionsreise, nicht gesandt von der Kirche von Jerusalem, wie ehemals von der Kirche in Antiochia. Von dieser Missionsreise kehrte er nach Palästina zurück: „Er landete in Cäsarea, ging hinauf (nach Jerusalem) um die (dortige) Kirche zu begrüßen, und zog dann nach Antiochia hinunter" (Apg 18, 22). Der Zweck seines Besuches war also ohne jeden juridischen Charakter, eine rein persönliche Angelegenheit, ein Akt der Anhänglichkeit und, wenn man so sagen darf, des Anstandes, mehr nicht.

Auch die dritte Missionsreise beschloß er mit einem Besuch in Jerusalem, diesmal besonders deshalb, weil er die gesammelten Liebesgaben zu überbringen hatte. Die auf seiner Reise dorthin auftauchenden Schwierigkeiten in Tyrus (Apg 21, 4) und Cäsarea (21, 10—14) überwand er, ohne auch nur mit einem Wort darauf hinzuweisen, er müsse in Jerusalem Rechenschaft ablegen. Zwar erzählte er (dort) in Anwesenheit des Jakobus und seines Presbyteriums „bis ins einzelne, was Gott durch seine Arbeit unter den Heiden vollbracht habe" (21, 18—19). Aber da ihn Jerusalem nicht auf diese Reise ausgesandt hatte, entbehrt auch dieser Bericht des Charakters einer Rechenschaftsablage. Es lag in der Natur der Sache, daß der mit reichen Gaben Gekommene in feierlicher Versammlung von der allerorts wirksamen christlichen Liebe erzählte, deren Nutznießer die Zuhörer waren. Ebenso war es geboten, im Hinblick auf die in Jerusalemer Kreisen immer schärfer zutage tretenden judaistischen Tendenzen durch die Tatsachen zu belegen, daß sein Werk Gottes Werk war. Aus diesen beiden Beweggründen erklärt sich seine Handlungsweise vollständig, ohne daß man darin eine wie immer geartete Anerkennung der Oberhoheit Jerusalems erblicken dürfte.

Daran ändert auch das nichts, was sich unmittelbar an seinen Bericht anschloß. Nachdem er seine Erzählung beendet hatte, „lobten alle Gott und sagten zu ihm", er solle vier Judenchristen zur Erfüllung ihres Naziräatsgelübdes verhelfen — Paulus war ja mit reichen Mitteln angekommen — und dadurch offen bekunden, daß die Nachrichten über seine freie Haltung gegenüber dem Gesetz unwahr seien und er selbst in treuer Gesetzeserfüllung lebe (21, 23—24).

Zunächst möchte man meinen, die so Sprechenden seien vollständig

---

[63] Gal 2, 9. Die vielerorts nachweisbare Einseitigkeit in der Darstellung zeigt sich bei Paulus auch in diesem Punkt. Die erhaltene Jurisdiktion war nicht ganz auf die Heiden beschränkt, wie sein weiteres Verhalten zeigt, und hatte anderseits auch bezüglich der Heidenwelt Schranken, wie wir aus seinem schon genannten Prinzip (Röm 15, 20) ablesen können.

identisch mit denen, welche Gott soeben gelobt hatten, als mit Jakobus und seinem ganzen Presbyterium. Hatte Jakobus in der Zwischenzeit, seit Apg 15, seine weite Gesinnung jüdischer Engstirnigkeit zum Opfer gebracht? Dafür bedürfte es besserer Beweise. Nach dem Stil der Apg[64] läßt sich die Stelle unter Voraussetzung eines stillen Subjektswechsels so übersetzen: „lobten alle Gott, und man sagte zu ihm". Jakobus, sich selber treu, stimmte nicht zu, konnte aber gegen die ungebärdige Gruppe von Judaisten in seinem Presbyterium nichts machen, sondern überließ es Paulus, zu ihrem Ansinnen Stellung zu nehmen.

Die Sprechenden werden ihre Worte wohl als strikten Auftrag betrachtet haben, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß ihnen über Paulus keine Jurisdiktion zustand. Sie waren im Gegenteil der überheblichen Meinung, daß er ihnen als Judenchrist unterstellt sei. Diese Überheblichkeit verrät sich auch in den nachfolgenden Worten. Auf das Konzil zurückweisend sagten sie: „Wir haben beschlossen und schriftlich ausgehen lassen" usw. (v. 25), als wären sie die einzigen, oder auch nur die *pars potior* gewesen, die das Konzilsdekret ausgefertigt hatten. Ebenso stimmt dazu, daß sie die regionale Beschränkung der Jakobusklauseln außer acht ließen und sie wie ein allgemein gültiges Gesetz behandelten. Hier sprach der gleiche Geist, den wir schon in 11, 2—3 und Gal 2, 12 angetroffen haben.

Paulus fügte sich ihrer Forderung (v. 26). Da keine Begründung von seiner Seite vorliegt, müssen wir seine Handlung deuten im Licht seiner Briefe und der Handlung in sich. Paulus hat sich damals genau so verhalten wie seinerzeit Petrus in Antiochia. Obschon die Handlung vom christlichen Standpunkt aus inkonsequent war, bedeutete sie doch nichts Schlechtes, solange man damit kein Prinzip preisgab. Aus Liebe und um des Friedens willen vollzog Paulus die kultischen Leistungen im Tempel. Auch in dieser Handlungsweise liegt darum keine Anerkennung irgendwelcher Vorrangstellung der Kirche in Jerusalem. Durch sein Nachgeben schwachen Brüdern gegenüber übte Paulus vielmehr ein längst von ihm verkündetes Prinzip (vgl. 1 Kor 8, 13). Wenn die zelotischen Presbyter sich gebärdeten, als käme ihnen eine Jurisdiktion über Paulus und alle Judenchristen der ganzen christlichen Welt zu, so war das nichts weiter als eine Selbsttäuschung auf Grund ihres nationalistischen Dünkels. Das waren die einzigen Stimmen, welche sich gegen die durch Simon Kephas Weggang von Jerusalem bewirkte Änderung erhoben, und auch diese Stimmen verhallten eigentlich ungehört. So wie Paulus nach 50/51 mit keiner Silbe mehr Jerusalem einen Vorrang über die andern Ortskirchen zuerkannte, so schweigen auch die andern Dokumente der christlichen Urzeit darüber[65]. Mit des Petrus

---

[64] Vgl. Anm. 46.

[65] Der Ausdruck „Heilige Stadt" für Jerusalem Mt 4, 5; 27, 53 und viermal in Apk ist kaum zu werten als Ausdruck christlichen Empfindens der Jahre nach 50; vielmehr ist der Ausdruck aramäisch-jüdischen Charakters, in Mt verständlich aus seiner Frühabfassung, in Apk wohl als Reminiszenz aus dem AT.

Abreise nach dem Konzil verschwand sofort und für immer, ohne jemandens Klage oder Verwunderung, die Anerkennung, die Jerusalem vorher als Zentrale des Christentums gefunden hatte. Die Kirche in Jerusalem sank zu einer bloßen Metropole der Kirchen Palästinas herab. Daher war auch ihr gänzliches Verschwinden bald nach 62 n. Chr. ohne die geringste Konsequenz für die Gesamtkirche, denn ihr Empfinden, das „Romgefühl“, das früher Jerusalem zugewandt war, hatte sich längst von Jerusalem abgewandt.

Zusammenfassend können wir die Entwicklung Jerusalems folgendermaßen umschreiben. Im Anfang war die dortige Ortskirche Sitz der Zentralregierung der Kirche, als welche sie sofort in Erscheinung trat, sobald sich um Jerusalem ein Kranz anderer Ortskirchen legte. In dieser Eigenschaft nahm es an den Funktionen der Zentralregierung teil in dem Maß, als die Geschäfte das Oberhaupt der Kirche, Simon Petrus und die Zwölf, zwangen, für Beratung, Entscheidung und Ausführung fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Daß damit etwas vom Ansehen des Kepha auf die Jerusalemer Kirche überstrahlte, entspricht menschlichem Empfinden. Sobald sich jedoch dieses besondere Verhältnis zwischen dem Oberhaupt der Kirche und Jerusalem löste, hörten die auswärtigen Kirchen ganz automatisch auf, sich ferner nach Jerusalem hin zu orientieren. Antiochia erlangte so die Freiheit, selbst Zentrum einer von ihm aus zu gründenden Kirchenprovinz zu werden, wodurch die Beschränkung Jerusalems zum Zentrum der palästinischen Judenkirchen nur um so klarer in Erscheinung trat[66]. Es begannen damals also zwei Metropolitanverbände innerhalb des gemeinsamen Kirchenverbandes zu existieren, worin wir offenbar den Ursprung der kirchlichen Metropolitanverfassung zu sehen haben.

Um die Wende des fünften zum sechsten Jahrzehnt kehrte Simon Petrus für kurze Zeit wieder nach Jerusalem zurück, wodurch die frühere Vorrangstellung der Jerusalemer Kirche sofort ihre Auferstehung feierte. Mit Simons endgültigem Abschied aus Jerusalem war es aber mit diesem Vorrang für immer vorbei. Daran ließ sich nichts ändern, trotzdem gewisse Kreise in Jerusalem, die das Christliche dem Jüdisch-Nationalen unterordneten, das Gegenteil wahrhaben wollten, wenigstens was die Judenchristen betraf. — Diese ganze Entwicklung war eine rein innerkirchliche, einzig bedingt durch die Notwendigkeit, daß sich neue christliche Gemeinden an ältere anschließen mußten, um ihr christliches Leben voll entwickeln zu können, und durch das Ende der moralisch ununterbrochenen Anwesenheit des Petrus in

---

[66] J. B. Lightfoot schrieb die beachtenswerten Worte: "Their (viz. the Apostles') withdrawal must have deprived the Church of Jerusalem of half of her prestige and more than half her influence. Henceforth she remained indeed the mother Church of the nation, but she was no longer the mother Church of the world" (Saint Paul's Epistle to the Galatians [1892] 303).

Jerusalem. Der erstere Grund bedingte die Bildung von Kirchenprovinzen, der letztere nahm dem bisherigen Sitz der Kirchenregierung einen gewissen, zum Teil im Gefühl der Gläubigen beruhenden Vorrang vor allen Kirchen.

Nach dem Gesagten geht die Entstehung der Metropolitanverfassung der Kirche bis in die apostolische Zeit hinein. Es gibt jedoch nichts, was darauf schließen ließe, daß Petrus oder ein anderer aus den Zwölf diese Entwicklung zu Provinzialverbänden positiv beeinflußt hätte. Vielmehr scheint es, Petrus und die übrigen hätten die Entwicklung vor sich gehen lassen, wie sie es aus inneren Gesetzen tat, ohne sie mehr als *implicite* zu sanktionieren.

Die Entwicklung, welche wir im Anfang der Antiochener Metropolitanbildung wahrnehmen, mit ihrem kühnen Hinausstoßen über die Grenzen des römischen politischen Verwaltungsgebietes Syrien-Kilikien, scheint nicht lang angehalten zu haben. Die oft bis zur Unmöglichkeit gesteigerten Schwierigkeiten ständigen Verkehrs dürfte dazu geführt haben, daß sich Antiochia bald mit der Metropolitanstellung innerhalb der Kirchen Syrien-Kilikiens zufrieden gab[67]. In diesem Sinn wird wohl schon der hl. Ignatius v. Antiochia „der Bischof von Syrien“[68] gewesen sein. Auch Paulus hat den Grund zu Kirchenprovinzen gelegt, die sich an die römischen Verwaltungsgrenzen hielten, Macedonia, Achaia, Asia, Galatia. Unmittelbare Schritte in der Richtung auf Kirchensprengel unternahm er durch die Bestellung des Timotheus zu seinem Stellvertreter in Ephesus, und des Titus in Kreta. Angesichts dieser Sachlage in der apostolischen Zeit kann es nicht wundernehmen, daß sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts allenthalben Kirchenprovinzen nachweisen lassen, Ägypten, Gallien, Africa, Calabria, Pannonia, Thessalia, Pontus, Creta, Syria. Jerusalem als Vorort der ganzen Christenheit aber hat ihre Nachfolgerin gefunden in Rom, dem Sitz der Päpste.

---

[67] Vgl. W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller and Roman Citizen 135: "The Church naturally arranged its external form according to the existing facts of communication and interrelation. ... In this way necessarily and inevitably the Christian Church was organized... according to the Roman provincial divisions".

[68] S. Ign. ad Rom. II, 2 (Funk).

DIE THEOLOGIE DER CHRISTUSMYSTIK GREGORS VON NYSSA

Von Aloisius Lieske S. J. †)*

EINLEITUNG

Die Logosmystik des Origenes und die des Gregor von Nyssa

Origenes ist nicht bloß der große Gestalter und Systematiker frühchristlicher Theologie. Die tiefere Bedeutung seiner überragenden Geistigkeit und schöpferischen Religiosität, die ihn zum machtvollen Former ostkirchlicher Vollkommenheitslehre machten, offenbart sich uns erst, wenn wir neben den vorwiegend theoretischen Werken auch seine Homilien und Frömmigkeitsschriften verwerten. Gerade wegen der reifen Innerlichkeit lebendiger Christusliebe, die aus diesen Schriften zu uns spricht, und der großen Bedeutung, die das höhere Gebetsleben im Aufbau seines theologischen Systems genießt, ist er der erste große Anfang einer Theologie christlicher Frömmigkeit und Mystik. Haben auch bereits vor ihm Hippolyt[1] und Klemens von Alexandrien[2] auf den entscheidenden Einfluß hingewiesen, den Gnosis und höheres Gebetsleben auf die Bildung innigerer Christusgemeinschaft haben,

---

*) P. Aloisius Lieske wurde am 25. März 1902 in Danzing geboren. Nach Abschluß des humanistischen Gymnasiums trat er am 25. April 1922 zu s'Heerenberg in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. 1924—27 studierte er Philosophie in Valkenburg, 1929—33 ebendort Theologie. Es folgten weitere theologische Studien an der Gregoriana zu Rom. Die römische Doktordissertation erschien unter dem Titel „Die Theologie der Logosmystik bei Origenes“ 1938 in den Münsterischen Beiträgen zur Theologie. Seit 1937 lehrte P. Lieske Dogmatik in Valkenburg. Nach der Aufhebung des Kollegs 1942 erwarb er den deutschen theologischen Doktorgrad an der Universität Münster mit der hier vorliegenden Arbeit über die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa. 1943—45 trug er in Wien seinen Mitbrüdern Dogmatik vor und arbeitete am Wiener Seelsorgeinstitut mit. Seit Herbst 1945 lehrte er Theologie am Berchmanskolleg Pullach bei München. Aber schon im August 1946 ergriff ihn die tödliche Krankheit, der er hier am 19. Dezember 1946 erlag. Außer den erwähnten Arbeiten und einer Reihe Bücherbesprechungen in der „Scholastik“ schrieb er noch den Aufsatz „Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa“: Scholastik 14 (1939) 485—514, eine Vorstudie zur Arbeit, die hier nun als letzte Gabe eines Frühvollendeten vorgelegt werden kann. — Es war dem Verfasser nicht mehr möglich, in seiner Arbeit, wie er es geplant hatte, auf die bedeutsame Studie von Hans Urs von Balthasar einzugehen, die 1942 unter dem Titel „Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse“ in Paris erschienen ist.

[1] Hippolyt bes. in seinem Hoheliedkommentar, z. B. n. 15. 17. 24—25. Vgl. N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied (Texte und Untersuchungen 23, 2), Leipzig 1902.

[2] Vgl. vor allem das 7. Buch der Stromata, das auf Origenes' Theologie der Mystik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat. Näheres siehe bei R. Cadiou, La Jeunesse d'Origène, Paris 1935, bes. S. 92 f, 146.

so ist er es doch, bei dem sie ihren tieferen gnadentheologischen Sinn erhalten als seinshafter Ausdruck des geheimnisvollen Wirklichkeitszusammenhanges zwischen dem Leben des Gottmenschen und unserm christlichen Dasein.

Erst bei ihm wird das Geheimnis unserer gnadenhaften Gotteskindschaft ausdrücklich auf die Teilnahme an der ewigen trinitarischen Sohnschaft[3] und innergöttlichen Zeugung zurückgeführt[4] und mystische Erkenntnis oder Liebesgemeinschaft als wirkliche Logos- und Christusvereinigung geschaut. Geschöpfliche Existenz ist eben für Origenes Abbildsein des trinitarischen Wortes des Vaters. Da aber die ganze Wirklichkeit des göttlichen Sohnes auf Grund der ewigen Zeugung in der liebenden Schau des Vaters besteht und darum das göttliche Wort mit dem Vater seinshaft vereint ist, so bedeutet auch geschöpfliches Dasein Teilnahme an dieser ununterbrochen aus dem Schoß des Vaters hervorströmenden Existenz des Sohnes in Erkenntnis und Liebe. Teilnahme aber besagt seinshafte Gegenwart des Urbildes im Abbild. Ähnlich also wie der Sohn mit dem Vater auf Grund der ewigen Zeugung in Erkenntnis und Liebe vereint ist, so nehmen auch wir in Glaube, Gnosis und Liebe am Leben des Eingeborenen Sohnes teil, und zwar an der Gestalt und Stufe seines Lebens und seiner Vollkommenheit, in der wir ihn erfassen und lieben. Denn da sich die Erlösung nur in der Realteilhabe am Leben des menschgewordenen Wortes vollziehen kann, ist Dasein des Gläubigen wirkliche Seinsverbindung mit Christus dem Gott*menschen* oder ist Ausweitung seines Gottmenschentums in der Gliedschaft am mystischen Leibe des Herrn, der hl. Kirche. Im Wachsen des Gläubigen vom einfachen Glauben des Anfängers bis zur mystischen Liebesvereinigung und der vollendeten Schau wiederholt sich deshalb in übergeschichtlicher Wirklichkeit, was sich im irdischen Leben Christi vollzog: der Weg der Menschwerdung des göttlichen Wortes von der Empfängnis und Geburt aus Maria der Jungfrau bis zum Leiden, der Auferstehung und der Himmelfahrt. Entfaltung unseres Gnadenlebens ist darum mystische Brautschaft der Seele mit dem Gottmenschen, ist Abbild der geheimnisvollen seinshaften Gemeinschaft zwischen dem Gottmenschen und seiner Braut, der hl. Kirche, ist geheimnisvoll übergeschichtlicher Inkarnationsprozeß des ewigen Wortes: ein ständiges Neugeborenwerden in immer neuen Gliedern des einen Leibes des Herrn, der Kirche, bis alle mit dem Vater vereint sind in der Vollendung der Logosförmigkeit, der Schau: Alle ein Sohn[5].

---

[3] Zur dogmatischen Gesamtwertung der Logos- und Christusmystik des Origenes vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938.

[4] Jeremiashom. IX, 4 (GCS III, 12—27), wo die Notwendigkeit steten Fortschrittes im Leben des Glaubens und der Gnade aus dem Geheimnis der innergöttlichen Zeugung abgeleitet wird.

[5] Johanneskommentar I, 16 (GCS IV, 20, 15 ff).

Gewiß ist diese Christusmystik des Origenes von Seiten der Valentinianischen Gnosis und der hellenistisch-neuplatonischen Religiosität stark beeinflußt. Waren aber Gottesschau und Liebe noch im Raum hellenistischer Mysterienfrömmigkeit und mystisch-ekstatischer Gnosisreligiosität mehr oder weniger autonome Vollkommenheitsfaktoren, so wurden sie dieses ihres Selbständigkeitscharakters entkleidet, wurden erster leiser Anfang einer Theologie christlicher Bild-Wirklichkeit[6], deren tiefste dogmatische Grundlage im Wesen des göttlichen Wortes begründet liegt als des gezeugten personalen Erkenntnis- und Liebesbildes des Vaters.

Und doch bergen diese ersten leisen Anfänge einer mystischen Theologie trinitarischer Religiosität und Christusgemeinschaft in sich bereits den Keimgrund ernster Bedrohung. Zwar betrachtet auch Origenes das ewige göttliche Wort als den aus dem Wesen Gottes des Vaters metaphysisch notwendig[7] gezeugten und darum mit dem Vater gleichewigen Sohn[8]. Bei dem Versuch aber, die von der Hl. Schrift tatsächlich hervorgehobene besondere Bedeutung des Sohnes für die Welt (Sap 7, 25; Prov 8, 22; Jo 1, 2 f) theologisch tiefer zu erfassen und in ihrem innern spekulativen Zusammenhang mit dem Erlösungsgeheimnis aufzuweisen, gerät er in Gefahr, das göttliche personale Wort — ähnlich Plotins **νοῦς** — zur bloßen Offenbarungshypostase einer letztlich doch einpersönlich gedachten, in absoluter Überweltlichkeit thronenden Gottheit (**μονάς**) zur Welt hin zu machen[9]. Freilich hatte Origenes seine

---

[6] Über die Stellung des ekstatisch-mystischen Erlebnisses in Plotins System und seinen Einfluß auf Origenes' Logos- und Logosabbildtheologie vgl. die Arbeit des Verfassers, S. 180—208, bes. S. 188 f. Während Plotins Triadenlehre sich im wesentlichen als Projektion ekstatisch-mystischen Erlebnisses auffassen läßt, ist Origenes' Trinitätstheologie in ihren Hauptlinien durchaus von der Hl. Schrift her bestimmt. Darum ist auch seine Bildwirklichkeitstheologie (Seinsvereinigung mit dem göttlichen Wort in Erkenntnis und Liebe als Entfaltung unseres Logosbildes) nicht bloße Projektion oder reine Systematisierung eigener oder fremder Erlebnisse, sondern Anfang einer trinitarischen Gnadenlehre. — Zum mystischen Erlebnis in der Valentinianischen Gnosis vgl. ebd. S. 5 und 189, bei Platon A. J. Festugière, Contemplation et Vie Contemplative selon Platon, Paris 1936. Vgl. bes. dazu die ausführliche, anregende Besprechung durch E. von Ivánka: Scholastik 13 (1938) 412 ff. — Zu Plotins Mystik vgl. z. B. R. Arnou, Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, Paris 1921, bes. S. 272—282; J. Maréchal, Études sur la Psychologie des Mystiques II, Paris 1937, bes. S. 49—87. — Zum Vergleich platonischer und plotinischer Schau vgl. J. Souilhé, La Mystique de Plotin: Revue d'Ascétique et de Mystique 3 (1922) 192 ff. Vgl. auch O. Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Leipzig 1923.

[7] Joh.-Komm. X, 37 (21) (GCS IV, 212, 18 f): *ἀνάγκη τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς εἶναι Υἱόν, καὶ Πατέρα Υἱοῦ Πατέρα.*

[8] De princ. I, 2, 4 (GCS V, 33, 1—3); Jeremiashom. IX, 4 (GCS 70, 12—27).

[9] Des Origenes Logostheologie ist Begegnung des kirchlichen Sohnschafts- und Weisheitsgedankens mit dem neuplatonischen Logosbegriff. Dadurch schillert und schwebt sein Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem, zwischen wesensgleichem und subordinatianistisch bestimmten göttlichen Wort. Unterscheidet sich auch seine Trinitätsspekulation in dieser subordinatianistischen Krise kaum von der der Apologeten, so

Theologie der Logosmystik nicht allein aus diesen subordinatianistischen Anschauungen heraus entwickelt. Gerade die schrifttheologisch (Röm 8, 9—14; 8, 29) und patristisch (Gen 1, 26 f) gut unterbaute Inbeziehungsetzung unserer gnadenhaften Gotteskindschaft zum Geheimnis der göttlichen Sohnschaft sicherte seiner Christusmystik weitere logische Daseinsberechtigung. Weil aber die subordinatianistisch-kosmologische Wesensdeutung des Logos einen nicht geringen Einfluß auf die Gestaltung seiner Theologie der Mystik ausgeübt hatte, waren jene dogmatisch richtigen Motive doch zu wenig kräftig, diese Anfänge einer tieferen trinitarischen Mystik vor dem Abgleiten in eine rein einpersönlich-monotheistische Gottesmystik zu bewahren, als im Kampf mit dem Arianismus jede Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater feierlich verworfen wurde.

Für die Geschichte der christlichen Mystik und Gnadentheologie ist es darum wertvoll, zu sehen, wie nun die Logosmystik des Origenes in der schöpferischen Begegnung mit dem tiefsten Kenner origenistischer Theologie, Gregor von Nyssa, umgestaltet und weiter entfaltet wird. Denn bietet auch Methodius von Philippi in seiner gnadentheologischen Zentralidee vom Geborenwerden des Gottmenschen in uns, von unserer Umformung in Christus[10] und der bräutlichen Gemeinschaft zwischen dem Gottmenschen und der Kirche[11] (Eph 5, 28 ff) Gedanken, die die origenistische Theologie der Logosmystik vertiefen und noch stärker in den Realismus des Irenäus hineinstellen, so ist ihm doch Gregor an spekulativ-systematischer Linienführung und an Tiefe des trinitarischen Denkens weit überlegen. Scheint ferner die Theologie christlicher Vollkommenheit bei Evagrius[12] origenistischer zu sein als die Gregors von Nyssa, so ist es letztlich doch nur die

äußern sich bei Origenes die Unstimmigkeiten in seiner Trinitätslehre doch viel mehr, gerade weil er der erste ist, der die großen Geheimnisse des innergöttlichen Lebens, des Gottmenschentums, der Kirche und unseres Gnadenlebens mit seiner Wiedergeburt (Jo 3, 5) in ihren großen Zusammenhängen schaut und zur mehr systematischen Darstellung bringt. — Zur Logostheologie des Origenes vgl. bes. A. Lieske, a. a. O., S. 162—208; R. Cadiou, a. a. O., S. 212—224; 346—356; Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1913, S. 223 ff; J. Lebreton, Le désacord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle: Revue d'histoire ecclésiastique 19 (1923) 481—506; 20 (1934) 5—37: E. R. Redepenning, Origenes II, Bonn 1841, bes. S. 301—306. — μονας und ἑνας: vgl. De princ. I, 1, 6 (GCS V, 21, 23); Joh.-Komm. I, 20 (22) (GCS IV, 24, 23).

[10] Vgl. z. B. Symposion VIII, 8 (GCS 90, 6—14); VIII, 9 (GCS 91, 4—19); VIII, 11 (GCS 93, 9—11). Über den Einfluß des mystischen Realismus des hl. Irenäus auf Methodius vgl. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius, Berlin 1903, S. 140 f. Zur Idee der Christusgestaltung vgl. H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZkTh 59 (1935) 559 ff.

[11] Sympos. III, 1 (GCS 28, 5—12); III (GCS 35, 9—36, 15).

[12] Zu Evagrius Ponticus vgl. bes. I. Hausherr, Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique: Rev. d'Asc. et de Myst. 15 (1934) 34—93 und 113—170. Ferner H. U. von Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus: Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 14 (1939) 31—47.

straffere Systematik der theologischen Gedankenführung des großen Alexandriners, die sie als solche erscheinen läßt. In Wirklichkeit ist sie aber teuer genug erkauft durch die vereinseitigende Schematisierung origenistischer Unklarheiten und Irrtümer, bietet jedoch keineswegs die alles beherrschende architektonische Weite und Fülle theologischer Perspektiven, die das gewaltige System des großen Gestalters ostkirchlicher Frömmigkeit in sich birgt. Wie dagegen Gregor von Nyssa der spekulativste Trinitätstheologe unter den Kappodoziern ist und wie er den Geist des Origenes am tiefsten von ihnen in sich aufgenommen hat, so ist er auch am stärksten erfüllt von der Bedeutung des Gottmenschentums Jesu Christi für unser christliches, ja menschliches Dasein überhaupt und dessen höhere Entfaltungsstufen, das Leben mystischer Gemeinschaft der Seele mit dem dreieinen Gott im Geheimnis jungfräulicher Christusliebe.

M y s t i s c h wird dabei diese gnadenhafte Vereinigung der Seele und ihr trauter Verkehr mit dem göttlichen Worte, ihrem bräutlichen Gast, von Gregor — ähnlich wie von Origenes — genannt, weil sie zum Bereich der Mysterien gehört, d. h., eine Wahrheit oder Geheimniswirklichkeit ist, die sich uns nur in besonderer Gnade und Erleuchtung des Hl. Geistes eröffnet[13]. Sie ist der eigentliche Sinn des Hohenliedes[14]. Da aber das Hohelied als Lied der Lieder *(ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων)* eine ähnliche Stellung in der Theologie der Hl. Schrift einnimmt wie das Allerheiligste *(ἅγιον τῶν ἁγίων)* im alttestamentlichen Kult, so gehört auch sein Inhalt, die gnadenhafte Christus- oder Gottesgemeinschaft der Seele, zu den Hauptgeheimnissen. Sie ist das Geheimnis der Geheimnisse *(μυστήριον τῶν μυστηρίων)*. Entzieht sich schon der Sinn eines Geheimnisses schlechthin gewöhnlicher menschlicher Erkenntnis, so eröffnet sich darum diese Wirklichkeit mystischer Christusgemeinschaft nur dann, wenn wir uns in engelgleicher Reinheit — gleichsam Nicht-mehr-Menschen *(τὸ μηκέτι ἄνθρωπος εἶναι)* — dem Quell[15] der göttlichen Weisheit selbst nahen und an der Brust des Herrn ruhen,

---

[13] *Πρὸς μείζονα τε καὶ ὑψηλοτέραν τῶν μυστηρίων διδασκαλίαν,* De vita Moysis (PG 44, 332 B); *Πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν μυστηρίων,* Hoheliedhom., Prooem. (44, 757); *τῶν Χριστιανῶν τὸ μυστήριον,* Contra Eunom. XI (45, 880 D; ed. Jaeger II, 271, 11); *τὰ μυστικὰ σύμβολα* (ebd. II, 271, 1). Der Hl. Geist als Offenbarung göttlicher Geheimnisse, De vita Moysis (44, 381 D); In Psalmos c. X (44, 536 A; 44, 541 A); Hldhom. (44, 857 A, 901 B); C. Eunom. IV (45, 676 A; ed. Jaeger II, 98, 5 f). Zu *μυστήριον* bei Origenes vgl. A. L i e s k e, a. a. O., S. 24—30; H. U. von B a l t h a s a r, Le Mysterion d'Origène: Rech. de Sc. relig. 26 (1936) 513—562; 27 (1937) 38—64.

[14] Hldhom. I (44, 773 C—D, 776 B). *ἐν οἷς τὸ μὲν ὑπογραφόμενον ἐπιθαλαμιός τίς ἐστι διασκευή, τὸ δ' ἐννοούμενον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἀνάκρασις* (44, 772 A). Vgl. auch ebd. 765 A. Zur Deutung des Hohenliedes bei Gregor vgl. W. R i e d e l, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, bes. S. 66—74.

[15] Hldhom. I (44, 780 A).

wie einst Johannes dieses Glücks gewürdigt ward[16], bis Er uns dann selbst in diese Welt trauten Geheimnisses göttlicher Liebe einführt *(μυσταγωγία)*[17].

Gregors eigene Darstellung der mystischen Christus- und Gottesgemeinschaft ist ein Ineinandergreifen beginnender psychologischer Beschreibung und theologischer Reflexion. Um darum auch in unserer Darstellung und theologischen Untersuchung seiner Christusmystik diese Eigenart griechischer Mystik überhaupt, die eng mit ihrer theologischen Anthropologie und trinitarischen Gnadenlehre zusammenhängt, besser zu erfassen, gehen auch wir in unserer Untersuchung in zwei Abschnitten voran. Im ersten Hauptteil unserer Arbeit geben wir eine theologisch-psychologische Beschreibung seiner Mystik; im zweiten Hauptteil bieten wir dann auf Grund der in der Beschreibung aufgewiesenen dogmatischen Grundeinheiten eine tiefere spekulative Wertung seiner Christusmystik[18].

---

[16] Ebd. (44, 785 D).

[17] Ebd. I (44, 785 C); X (44, 989 B).

[18] Zur besseren Wertung des Beweismaterials seien hier am Schluß dieses Abschnittes einige chronologische Angaben über die von uns besonders benutzten Schriften Gregors gemacht. Da ein vollständiger Überblick über die Chronologie auch der kleineren Schriften eine textkritisch saubere Gesamtedition seiner Werke voraussetzt, diese uns aber heute noch fehlt, begnügen wir uns mit einer Zeitangabe seiner wichtigsten, von uns besonders verwerteten Schriften.

Gregors aszetische Schrift „Über die Jungfräulichkeit" gehört ohne Zweifel zu seinen allerersten Werken (um 370). De hominis opificio (44, 125—256) ist recht bald nach dem Tode des hl. Basilius (1. Jan. 379) verfaßt: 379. Vgl. den Prolog (44, 125). Explicatio apologetica in Hexaemeron (44, 61—124) ist bald nach der Veröffentlichung von De hominis opificio, wahrscheinlich noch im gleichen Jahre geschrieben. Vgl. 44, 124 A, wo auf diese erste Schrift verwiesen wird. De anima et resurrectione Dialogus (46, 12 bis 160) stammt aus den Jahren 379/80, da der Prolog bereits den Tod des hl. Basilius und der hl. Makrina, die einige Monate nach Basilius starb, berichtet (46, 12 A) und in der Darstellung noch der frische Schmerz über den Verlust lebendig zum Ausdruck kommt. In diese Zeit, etwas nach 380, fällt auch seine Schrift „Das Leben Makrinas" (46, 960—1000), geschrieben nach seiner Rückkehr aus Palästina und Antiochien (46, 960 A), wo er an der dortigen Synode teilnahm (46, 973 D), neun Monate nach dem Tode des hl. Basilius, also September 379. — Sein großes trinitätstheologisches Werk Contra Eunomium stammt aus den Jahren 380 bis 383. Und zwar Buch I (= Migne, Buch I und XII b: 45, 248—464; 909—1121) aus dem Jahr 380/81, also aus der Zeit des Konzils von Konstantinopel 381. Vgl. H i e r o n y m u s, De viris illustribus n. 128 (PL 23, 754), sowie bes. Fr. D i e k a m p, Byz. Zeitschr. 18 (1909) S. 1—13. Buch II ist die Refutatio Confessionis Eunomii. Buch III (= Migne III—XII a: 45, 572—903) ist um etwa 383 verfaßt. — Adversus Apollinarem ist geschrieben nach C. Eunom. um 385; vgl. F. E. B r i g h t m a n, Six notes IV: S. Gregorii Nysseni Antirrheticus XII: The Journal of Theol. Studies 29 (1928) 158—165. Nicht vor 385 erscheint die Oratio magna catechetica (45, 9—106) — nach C. Eunom., vgl. Or. catech. c. 38 (45, 97 C), eine Stelle, die sehr wahrscheinlich Gregors Schriften gegen Eunomius meint. Vgl. weiter O. B a r d e n h e w e r, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912, S. 202. — Sein exegetisch-mystisches Werk De vita Moysis (44, 297—430) ist um etwa 390 geschrieben (Bardenhewer); denn nach dem Prolog (44, 300 B: *πρέπειν οἰόμεθα τῇ πολιᾷ ταύτῃ*)

steht Gregor bereits im Greisenalter, zumindest in vorgerückten Mannesjahren. Dieser späteren, stark allegorisierenden Periode sind ferner noch zuzuschreiben: Tractatus II in Psalmorum Inscriptiones (44, 432—616), die Ecclesiasteshomilien (44, 616—753) und der große Hoheliedkommentar (44, 756—1120). Ein Vergleich der Darstellung des Aufstiegs Moses' im Hohenliedkommentar (44, 1000) mit der in De vita Moysis (44, 377) zeigt zumindest, daß sich Gregor bereits eingehender mit der mystischen Deutung des Mosesaufstiegs beschäftigt hatte. Der Hinweis ferner auf den stufenweisen Aufstieg von der Betrachtung der Sprichwörter und des Ecclesiastes bis zur Höhe des Hohenliedes (44, 765 D) legt außerdem nahe, daß Gregor auch bereits die Homilien zu den Proverbien und dem Ecclesiastes fertiggestellt hatte. Zu einem ähnlichen Schluß führt z. B. u. a. auch die Verwertung des *διάστημα*-Motivs im Hohenliedkommentar und ihr Vergleich mit den Ecclesiasteshomilien (vgl. Anm. 102—108 des zweiten Hauptteiles dieser Arbeit) und seinem großen Werk Contra Eunomium. Ohne Zweifel gehört der Hoheliedkommentar zu Gregors letzten mystischen Werken, etwa 390/94. — In ähnlicher Weise sind diesen späten Lebensjahren Gregors zuzuschreiben: Ad Ablabium quod non sint tres dii (45, 116—136), weil Gregor nach den Worten des Prologs (*παρ' ἡμῶν τῶν γερόντων*: 45, 116 A) ebenfalls bereits im höheren Alter steht. Ähnliches gilt dann auch wegen der Gedankenverwandtschaft von der kleineren Schrift: Adversus Graecos ex communibus notionibus (45, 176—185).

I.
THEOLOGISCHE BESCHREIBUNG

1. Dogmatische Voraussetzungen und Hauptelemente der mystischen Christusgemeinschaft

Es gibt wohl in der Literatur des kirchlichen Altertums keinen, der mit so zarter Christusliebe und so feinem Verständnis für religiöse Innerlichkeit vom Geheimnis gnadenhafter Einwohnung Gottes und dem trauten Verkehr Christi in unserer Seele spricht, wie Gregor von Nyssa. Seine aszetisch-exegetischen Werke, seine mystische Abhandlung De vita Moysis, sein Leben der heiligen Makrina, vor allem aber die Homilien seines Hohelied-Kommentars bergen Texte so bezaubernd schlichter Einfalt und heiliger Weihe, daß man von der religiösen Erfahrung und persönlichsten Christusliebe, die aus ihnen zu uns in schüchterner Zurückhaltung sprechen, zu tiefst ergriffen ist. Und es ist einem beim Lesen seiner Hoheliedhomilien nicht selten so, als stände man plötzlich vor Fra Angelicos Fresken in San Marco und schaute auf ihren Liebreiz warmer Glaubensinnigkeit und betender Hingabe.

Im Mittelpunkt des religiösen Interesses Gregors steht die liebende Sehnsucht[1] nach immer größerer Vereinigung mit Gott[2] in der trauten Stille des Herzens[3], steht das liebende Verlangen nach immer unmittelbarerer Erfahrung der geheimnisvollen Christusgegenwart, die wir im Leben der Gnade in uns tragen. Aber die Verwirklichung dieser sehnenden Liebe nach dauernder persönlicher Vereinigung mit der grenzenlosen göttlichen Schönheit ist nur in dem Maße möglich, wie wir die strahlende, geistdurchleuchtete Schönheit erster paradiesischer Unschuld sowie die Herrlichkeit unberührter Jungfräulichkeit und glutender Gottesliebe in uns wiederherstellen[4]. Denn weil die Seele als Bild Gottes ein Gleichnis *(ὁμοίωμα)* seiner unvergänglichen Schönheit in sich trägt (Hldhom. II; 44, 805 D), Gott aber strahlende Reinheit und ewige Liebe ist (1 Jo 4, 8; 44, 854 C), so muß auch die Seele — ähnlich wie Glas den Strahl der Sonne widerspiegelt (De anim. et resurrect.; 46, 41 C) — gerade diese Eigenschaften Gottes widerstrahlen. Darum wird die Seele gerade in ihrer jungfräulichen Gottesliebe schön (Hldhom. IV; 44, 833 B) und nimmt Gottes

---

[1] Hldhom. I (44, 765 B; 774 D); IV (852 A—D); XIII (44, 1044 C). — *ἐρωτικὸν παθος*, ebd. (773 D). — Vgl. auch G. Horn, L'Amour Divin. Note sur le mot Eros dans S. Grégoire de Nysse: Rev. d'Asc. et de Myst. 6 (1925) 378—89.

[2] Hldhom. I (44, 772 C—D): *τῆς ἀκηρατου συζυγίας ἁρμαζομένης,δι' ἧς ἡ κολλωμένη τῷ Κυρίῳ ψυχὴ ἓν πνεῦμα γίνεται.* Vgl. Eph 4, 4. — Ähnlich ebd. 765 B.

[3] Ebd. III (44, 828 B—829 C); VI (44, 893 C).

[4] Hldhom. II (44, 789 C); VI (44, 897 B); XII (44, 1022 C); De virgin. (46, 373 A).

Leben in dem Grade in sich auf, als sie zur ewigen Schönheit blickt (Hldhom. V; 44, 865 C), so wie ein Spiegel schön erst wird im schönen Spiegelbild (44, 843 C). Schaut dann der Herr diese Schönheit der liebenden Seele, so erwidert er ihre Liebe mit Gegenliebe (*ἀνταγαπᾶν*, Hldhom. I; 44, 769 C). Er eröffnet sich ihr in heiliger Liebe[5], um sich mit ihr zu vereinen; Liebe umfaßt ja ihr Artverwandtes in Liebe. Darum hat Liebe im Leben der Vollkommenheit „den ersten Platz".[6]

Wie Origenes von geradezu leidenschaftlicher Liebesglut nach unmittelbarer Erkenntnis Gottes durchflutet ist, so offenbart sich auch in Gregors mystischer Theologie ein fast grenzenloser Drang nach unmittelbarer Begegnung mit dem göttlichen Bräutigam im Geheimnis der Nacht, bis der Herr in der Seele selbst leuchtend aufgehe wie der Sonnenball, der mit der Pracht seiner Strahlen den Glanz der Sterne auslöscht (Hldhom. III; 44, 808 D). Leben der Vollkommenheit ist deshalb wesenhaft Aufstieg von Stufe zu Stufe (*ἐπὶ τὰ μείζω τε καὶ ὑψηλότερα τῆς καρδίας ἀνάβασις*, Hldhom. IX; 44, 968 A). Und da auch das göttliche Urbild selbst keine Grenzen seiner Schönheit und Liebe kennt, so ist gerade die nie endende Sehnsucht der Liebe nach mystischer Vereinigung mit Gott (44, 777 B) und immer tieferer Erkenntnis des Geliebten das eigentliche Merkmal menschlicher Existenz, ist die eigentliche Erfüllung geschöpflicher Dynamik nach je unmittelbarerer und je größerer Vereinigung mit Gott[7]. „Wie schwere Steinbrocken, die den Berg hinabrollen, aus eigener Kraft mit immer größerer Wucht niederstürzen, wenn sich ihrem Absturz kein Hindernis in den Weg stellt, bis sie unten ins Tal gerollt sind, so folgt auch die Seele, aller irdischen Regung frei, immer ungestümer ihrem Drange nach oben und fliegt zur Höhe empor (*ἀεὶ πάντως ὑψηλοτέρα ἑαυτῆς γίνεται*). Das Schöne zieht eben alle wesenhaft an sich, die ihren Blick auf seine Schönheit richten ... In ihrer himmlischen Sehnsucht eilt deshalb die Seele immer dem entgegen, was noch vor ihr liegt, um ihren Flug in immer steilere Höhen hinauf zu lenken".[8]

Durch die Sünde der Stammeltern ist das ursprüngliche Gottesbild der Seele im Menschen zwar nicht zerstört[9]. Seiner ersten Schönheit aber ist es beraubt und ist dafür mit Sündenschmutz und schuldhafter Begierde überlagert[10]. Soll darum die Dynamik der Seele zur liebenden Gottesschau wieder zum Leben erwachen,

---

[5] De anim. et resurrect. (46, 97 A—B).

[6] Ebd. (46, 96 B): *διὸ καὶ προτερεύει τῶν τε κατ' ἀρετὴν κατορθουμένων ἁπαντων (ἡ κατὰ τὴν ἀγαπην ἐνέργεια) καὶ τῶν τοῦ νόμου παραγγελματων.* Vgl. dazu Origenes' Hldkomm. II (GCS VIII, 16514 f): *Caritas autem in hoc convivio principalem obtinet locum.*

[7] Vgl. De vita Moysis (44, 301 C): *Τ'αχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὡς ἀεὶ θέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλέον ἔχειν ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστίν.*

[8] Ebd. (44, 399 D).

[9] De virgin. (46, 372 D).

[10] De beatitud. (44, 172 A); Hldhom. XI (44, 1004 D).

so müssen Begierde und Schuld völlig aus dem Herzen verschwinden. Es ist der Weg des Gläubigen aus der Unrast der Sinnlichkeit und dem Lärm weltlicher Sorgen in die lautlose Stille heiliger Gelassenheit *(ἀπάθεια)*, da der Mensch nur mehr eine Sorge kennt und eine Sehnsucht: die unvergängliche Schönheit (44, 777 B). Nicht aus Teilnahmslosigkeit oder seelischer Verödung, sondern aus der Fülle inneren Reichtums und tiefer Glaubensgeborgenheit[11]. Nur in dem Grade also, in dem alle irdische Liebe und Vielgeschäftigkeit der Welt in uns verstummen[12], entfaltet sich immer stärker in uns das Feuer sehnsüchtiger Liebe (*ἐρωτικῇ τινι διαθέσει*; 44, 401 D) nach dem Besitz der stets unerreichbaren, weil ewig grenzenlosen Schönheit[13]. Zwei Naturen wohnen in uns (*διπλῆς γὰρ ἐν ἡμῖν οὔσης φύσεως*; 44, 1017 C): die geistige als das eigentliche Bild Gottes — der Herr ist ja reiner Geist, ohne Geschlechtlichkeit oder Leidenschaft[14] — und die sinnlich-körperliche. „Reißt uns die erste nach oben empor, so will uns die andere immer wieder in die Tiefe hinabziehen.“ Weil also Geist und Leib von Natur zwei entgegengesetzte Bewegungsrichtungen haben, so ist es unmöglich, die eine Bewegung erfolgreich zu ihrem Ziele zu führen, ohne die andere dadurch zugleich in ihrer Kraft zu schwächen. In der Mitte beider Bewegungen steht unser Wille; er ist sein eigener Herr: Dem schwachen Teil der Seele kann er Kraft verleihen, den starken aber auch schwächen. Auf wessen Seite er sich stellt, dem schenkt er auch den Sieg[15]. Nur unter seiner Herrschaft entfalten die Regungen der Sinnlichkeit auch ihre segensreiche Kraft[16].

Durch den Tod leben wir also im Ringen um Vollkommenheit (*οὕτως διὰ τοῦ θανάτου ζῶμεν* ; 44, 1020 A), und das göttliche Wort, das in uns selbst wohnt, macht uns tot und lebendig. Sagt es doch selbst: „Ich mache tot und wieder lebendig“ (Dt 32, 39). Der Weg der Veredlung und Umgestaltung des Menschen von der sinnlich-leidenschaftlichen Existenz zur strahlend geistdurchleuchteten Schönheit jungfräulicher Unschuld und echter Gottesliebe[17] ist deshalb nur in der Gnade des Glaubens möglich und nur in der Gefolgschaft des armen[18] und gekreuzigten[19] Christus. Er ist ein stetes Absterben von der Welt (44, 413 D),

---

[11] De infant. (46, 176 A); Hldhom. VI (44, 889 C); De vita Moysis (44, 401 D).

[12] Hldhom. I (44, 773).

[13] Hldhom. XIII (44, 1057 C).

[14] De hom. opific. (44, 192 B).

[15] Hldhom. XII (44, 1017 C—D).

[16] De homin. opific. (44, 193 C).

[17] Hldhom. II (44, 789 C); VI (44, 897 B); XII (44, 1020 C); De virgin. (46, 373 A).

[18] Hldhom. XII (44, 1020 B).

[19] De vita Moysis (44, 348 D; 365 B—C; 413 D); ebd. (349 B): *ἐπίγνωσις τοῦ σταυρωθέντος*.

ist die Verwirklichung des Geheimnisses Christi in uns, „der noch am Kreuze seine Hände ausbreitet über die ganze Welt" (44, 394 C) und sich selbst für sie hingibt in verströmender Liebe. Im Sterben ward darum Sankt Paulus lebendig, in seiner Schwäche stark; er vollendete den Lauf und war doch gefesselt, er litt Armut und ward dennoch reich. Da er nichts hatte, besaß er alles. An seinem Leibe trug er fortwährend die Kreuzigung Christi (44, 1020 A). „Durch den Tod steht deshalb die Seele vom Tode auf. Stirbt sie nicht, so bleibt sie beständig tot, und wird des wahren Lebens nimmer teilhaft. Erst im Sterben erlangt sie das Leben, wenn sie alles Irdische ablegt" (44, 1020 B). Das Kreuz ist eben das Geheimnis der Länge und Weite, der Höhe und Tiefe (Eph 3, 18) grenzenlos sich verschenkender gottmenschlicher Liebe (vgl. In Christi resurrect. or. I; 46, 621 ff). Wie sich uns erst im Kreuze der Weg des Lebens eröffnet, so wird uns auch erst im Kreuze die Kraft zu einem Leben des Kreuzes zuteil. Denn nur im Geheimnis des Kreuzes (*τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ*; 44, 373 B) wird das Wasser christlicher Vollkommenheit dem Dürstenden trinkbar: „Das Leben ständiger Abtötung wird uns erst süß, wenn wir auch das Geheimnis der Auferstehung, das am Kreuze Christi seinen Anfang nahm, mit ganzer Seele in uns aufnehmen" (44, 365 C).

Ohne seinshaft-wirkliche Verbindung mit dem Gottmenschen ist dieser Weg ständiger Verwirklichung des Kreuzesgeheimnisses in uns nicht möglich. In ihr aber vollzieht sich in der Seele jenes Mysterium wunderbarer Erneuerung und lebenspendender Fülle, das wie ein Wasserquell aufrauscht zum ewigen Leben. Denn nimmt die Seele im Glauben an Christus die göttliche Liebe[20] und in ihr zugleich auch den Gottmenschen selbst in ihr Herz auf[21] — Liebe ist ja Teilnahme an seiner Gottheit, und der Eingeborene ist selbst der Pfeil der Liebe, den der Vater dem Gläubigen ins Herz sendet[22] — so wird sie selbst zum strömenden Born göttlicher Liebe, wird zum versiegelten Quell[23], der die Wasser göttlichen Lebens geheimnisrauschend in seinen Tiefen birgt und sie aufsprudeln läßt zum ewigen Leben: „Zu Dir, Du Quell, will ich eilen und den Gottestrank trinken, den Du Dürstenden spendest. Aus Deiner Seite, deren Ader der Stahl geöffnet, läßt Du Wasser strömen, durch das der Trinkende selbst wieder zum Quell wird, der ins ewige Leben sprudelt" (Hldhom. II; 44, 801 B). So enthält die Seele den, der in ihren Brunnen strömt. Sie wird selbst wieder Quell. Denn „Quell wird die geistige Kraft der Seele (*ἡ διανοητικὴ τῆς ψυχῆς δύναμις*) genannt, weil sie Gedanken aller Art in uns aufquellen und hervorsprudeln läßt" (ebd. IX; 44, 964 C). Sie wird

[20] Hldhom. XIII (44, 1044 C): *Ἡ γὰρ ἀγαπη ἐστὶν ὁ Θεός, καθὼς εἴρηται, ἡ διὰ τῆς κατὰ τὴν πίστιν ἀκίδος τῇ καρδίᾳ ἐγγενομένη . . . τῆς ἀγαπης τὸ βέλος.*
[21] Hldhom. XIV (44, 1085 C).
[22] Ebd. IV (44, 852 A—B); XII (44, 1037 C); XIII (44, 1048 D).
[23] Ebd. IX (44, 964 C).

zum Brunnenhaus jenes lebendigen Wassers, das vom Libanon strömt oder hinabrauscht in Christus Jesus[24], in dem sie selbst teilnimmt am Geheimnis des innergöttlichen Lebens, das ein nie versiegender Quell ist und Grund allen Lebens.

Gerade dies Motiv vom Quellgrund der begnadeten Seele ist einer der charakteristischen Grundgedanken der mystischen Theologie Gregors[25]. Es zeigt den stark dynamischen Zug seines theologischen Denkens, zugleich aber auch seine beglückende Freude, das Geheimnis des überweltlich göttlichen Lebens, das dem Quellgrund des Vaters urewig entströmt, nun selbst im Herzensgrund tragen zu dürfen. Während sonst Brunnen nur still stehendes Wasser in sich bergen, entströmen — und gerade das ist das Seltsamste *(τὸ πάντων παραδοξώτατον)* — ihren Tiefen lebendig rauschende Wasser: „So hat die Seele vom Brunnen die Tiefe, vom Fluß aber das Immerbewegte" *(ἀεικίνητον)*[26]. Doch auch hierin ist sie ihrem göttlichen Urbild nur ähnlich. Denn auch das Urbild ist beides: Wasser und Quell[27]. Ist das göttliche Wort der Quell, aus dem wir den Trunk göttlichen Wassers trinken, und wurden zum Fluß schon die Apostel, die aus den göttlichen Wassern einst schöpften, was muß dann erst der Strom Gottes selbst sein, wenn schon ein Tropfen von ihm ausreicht zur Geburt von Flüssen? (Hldhom. XI; 44, 1004 C). So wird denn unser Gnadenleben, das der Vater, der Sohn und der Hl. Geist ist[28], in uns zu immer höherer Erkenntnis und Liebe Christi, zu immer unmittelbarerer Begegnung mit Gott, damit immer mehr ineinander eingehen Gott in die Seele und die Seele in Gott[29], um so im Ersehnten selbst ruhen zu dürfen, es selbst in sich zu bergen (44, 892 A) und so glücktrunken zu sein in heiliger Liebesverzückung mystischer Schau.

2. *Spiegelbilderkenntnis*

Christliches Dasein ist nach Gregor von Nyssa nieendendes Ringen um ständigen Fortschritt. Es ist ein unentwegter Aufstieg Stufe um Stufe im nimmermüden Bemühen, Gott auf der Höhe unversehrter Reinheit ohne jede Vermittlung geschöpflicher Zwischen-

---

[24] Hldhom. IX (44, 964 C).

[25] Hldhom. I (44, 780 A); II (44, 801 B); IX (44, 964 D. 977 C); XI (44, 1000 B); XII (44, 1036 B). H. v. Balthasar hat in seiner Übersetzung ausgewählter Texte aus Gregors Hoheliedkommentar, die wir hie und da beim Übersetzen benutzen, gerade dies Motiv als Titel gewählt: Der versiegelte Quell, Salzburg 1939.

[26] Hldhom. IX (44, 977 C): *Τοῦτο δὲ παντων παραδοξώτατον .... ὥστε τὸ μὲν βαθος ἔχειν τοῦ φρέατος,τοῦ δὲ ποταμοῦ τὸ ἀεικίνητον.*

[27] Ebd. (44, 977 C). — Gott als *πηγὴ τῆς ἀειζωΐας* in der sog. Epist. 26 (46, 1108 A) gehört nicht Gregor, sondern Evagrius.

[28] Der Hl. Geist wird in der Seele Quell des Wassers, das zum ewigen Leben rauscht. C. Eunom. X (45, 836 B: ed. Jaeger II, 234).

[29] Hldhom. VI (44. 889 D): *μεταχωρεῖ τὰ δύο εἰς ἄλληλα,ὅ τε Θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενος,καὶ παλιν εἰς τὸν Θεὸν ἡ ψυχὴ μετοικίζεται.*

instanzen selbst zu schauen, wenn alles Geschöpflich-Irdische gleichsam gänzlich schweigt und nur der Herr noch leuchtend vor der Seele steht, um sich ihr zu eröffnen im seligen Schweigen heiliger Einsamkeit. Und doch ist es nicht leicht, in Gregors Theologie der Mystik einzelne Stufen deutlich zu unterscheiden. Zwei Stufen lassen sich aber mit ziemlicher Gewißheit erkennen, auch wenn sie von ihm selbst nie als zwei verschiedene Grade mystischer Erkenntnis ausdrücklich bezeichnet sind. Sind auch beide Stufen höherer, gnadenhafter Gotteserkenntnis und ringen beide um eine möglichst unmittelbare Begegnung mit dem Herrn im Geheimnis der begnadeten Seele, so sind sie doch gerade in dieser Unmittelbarkeit ihrer religiösen Erfahrung göttlicher Gnadengegenwart doch deutlich voneinander verschieden.

Eine erste Erfüllung seiner Sehnsucht nach lebendigem Sichbewußtwerden gnadenhafter Einwohnung Gottes im Tiefengrund der Seele findet der Gläubige darin, daß er Gott in sich selbst wie in einem Spiegel schaut. Gewiß bleiben wir auf dieser Stufe der Gottesvereinigung weiterhin zu schwach, seine geheimnisvolle Gegenwart unmittelbar zu erfahren oder ihn gar zu schauen, „wie er in sich ist". Und doch handelt es sich hier um einen Grad religiöser Erkenntnis, der das gewöhnliche menschliche Erkennen Gottes aus seinen Werken (De beatitud. oratio VI; 44, 1268 C bis 1269 A) weit überragt, weil er bereits eine hochentwickelte Vollkommenheit des Gottbildes in der Seele voraussetzt. Denn in jener, allen Menschen zugänglichen schlußfolgernden Erkenntnis (*τοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου σοφοῖς*; 44, 1269 B) erkennen wir Gottes Dasein aus dem Werk seiner Hände[30], erschließen aus der Größe und Schönheit der Schöpfung Gottes Güte, Heiligkeit, Macht und Majestät, wenn es uns auch verborgen bleibt, was Gottes grenzenloses Wesen eigentlich in sich selbst ist[31]. In der Erkenntnis Gottes im Spiegelbild handelt es sich jedoch um keine durch schlußfolgerndes Denken gewonnene Gotteserkenntnis, sondern um eine Art vermittelter zwar, aber doch gleichsam intuitiver Erfahrung Gottes in der Rückwendung der Seele auf sich selbst und ihre gnadenhafte Schönheit (44, 1272 B).

Wie ein großer Unterschied zwischen der theoretischen Erkenntnis leiblicher Gesundheit und dem beglückenden Sichbewußtwerden ihres persönlichen Besitzes besteht, so ist auch bloße Gotteserkenntnis wesentlich verschieden von der seligen Erfahrung des Besitzes Christi in unserm Herzen. „Ein hohes Gut ist für des Menschen Leben leibliche Gesundheit. Wahres Glück liegt aber keineswegs in der bloßen Erkenntnis dessen, worin Gesundheit denn eigentlich besteht, sondern allein in einem Leben wirk-

---

[30] Hldhom. XI (44, 1009 D): *διὰ τοῦ θαύματος τῶν φαινομένων ἀναλογίζεται τῇ διανοίᾳ τὸν διὰ τῶν ἔργων νοούμενον ὅτι ἔστιν.*

[31] Hldhom. VII (44, 732 D); De orat. Domin. (44, 1140 C): *μαθὼν ὅτι ἡ θεία φύσις,ὅ τί ποτέ ἐστιν αὐτό,ἀγαθότης ἐστίν.*

licher Gesundheit[32]." Darum bedeutet „Schauen" nach dem Sprachgebrauch der Hl. Schrift oft nichts anderes als „Haben". Gott ist nun Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und Freiheit von Sünde. Nehmen wir an ihnen teil, so erkennen wir darum nicht bloß den Herrn, nein, wir besitzen auch seine beseligende Gegenwart[33] im Spiegelbild unserer Seele: Christus selbst ist mit ihnen ins Herz gekommen: „Schaut, das Reich Gottes ist in uns!" (Lk 17, 21; 44, 1269 C).

Mit diesem dunklen beglückenden Christusbesitz ist unsere gnadenhafte Erfahrung seiner Gegenwart noch nicht beendet. Gott läßt sich zwar — das ist das eindeutige Zeugnis eines hl. Johannes (Jo 1, 18) und Paulus (1 Tim 6, 16) — nie begrifflich erfassen und bleibt geschöpflicher Schau stets unzugänglich[34]. Wie man aber die Sonne, die man selbst nicht schauen kann, im Spiegel doch erblickt, so wird auch Gottes unfaßbares Wort im Gottesbild der Seele sichtbar, hat sie mit seiner Gnade sich von aller Schuld gereinigt, wie man einen Spiegel vom Rost befreit.

„Denn die Sünde legte sich", führt Gregor diesen Gedanken in seiner Rede über die sechste der acht Seligkeiten (Mt 5, 8) weiter aus, „um deine gottähnliche Gestalt; sie hat das Gottesgeschenk in dir entstellt, es gleichsam mit häßlichem Schmutz überdeckt. Hast du jedoch diesen Schmutz, der sich auf deine Seele gelagert, in einem gewissenhaften Leben wieder abgewaschen, so wird deine gottähnliche Schönheit *(θεοειδὲς κάλλος)* in dir wieder aufleuchten.... Erlangst du dadurch aber deine erste Ähnlichkeit mit dem Urbild wieder und blickst dann auf dich, so schaust auch du in dir den Gegenstand deiner Sehnsucht. Jeder, der reinen Herzens ist und die Reinheit seiner Seele sieht, kann in diesem Abbild auch das Urbild selbst schauen *(ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον)*. Alle, die ihren Blick nicht unverwandt zum Himmel richten können, schauen die Sonne im Spiegel dennoch nicht weniger deutlich als die andern, die auf den Sonnenball selbst blicken. Ähnlich bleibt auch ihr zwar weiterhin zu schwach, das göttliche Licht selbst unmittelbar zu schauen. Und doch bergt auch ihr bereits in euch den Inhalt eurer Sehnsucht, seid ihr zur Gnadenschönheit des ersten Gottesbildes wieder heimgekehrt.... Was der Unreine nicht schaut, kannst du in deiner Reinheit sehen. Denn ist die irdische Finsternis von den Augen deiner Seele gewichen, so bietet sich die beseligende Schau dir dar *(τὸ μακάριον θέαμα)* am klaren Himmel deines Herzens[35]."

In den Früchten des Geistes, in der Liebe, der geistlichen Freude und ihrem Frieden tragen wir — wie Sankt Paulus — Christi Wohlgeruch in uns (2 Kor 2, 15) und besitzen damit etwas, das uns den Blick für das göttliche Wort ein wenig öffnet. „Wer aus seinem ganzen Leben gleichsam duftendes Nardenöl bereitete und vollkommen ward, kann auf das göttliche Wort wie auf die Sonne selbst zwar seinen Blick nicht richten. Denn die Strahlen wahrer göttlicher Tugend, die in einem reinen Leben aus der Leidenschaftslosigkeit *(ἀπαθεια)* aufleuchten, machen uns sicht-

---

[32] De beatitud. oratio VI (44, 1269 B): *οὐ τὸ εἰδέναι μόνον τῆς ὑγιείας τὸν λόγον, ἀλλὰ τὸ ἐν ὑγιείᾳ ζῆν.*
[33] De beatitud. or. VI (44, 1265 A).
[34] Ebd. (44, 1264 C).
[35] Ebd. (44, 1272 B).

bar das Unsichtbare und bilden in unserm Spiegel die Sonne ab" (Hldhom. III; 44, 824 B).

So ist denn dieses Aufleuchten Gottes in der makellosen Schönheit der Seele bereits teilweise Erfüllung der Seligpreisung des Herrn: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (44, 1269 D). Es ist ein beglückendes Staunen vor dem Geheimnis Gottes im Herzen, ist ein Sichbewußtwerden unserer Gottesnähe und Gnadenbevorzugung: „Der ganze Himmel wird von Gottes Hand umfaßt... Und dennoch: den so großen und gewaltigen Gott, der die ganze Schöpfung in seiner Hand hält, nimmst du auf. In dir wohnt er und leidet dort nicht Enge. ‚Ich werde bei ihnen Wohnung nehmen' (Jo 14, 23)... Hast du das einmal gesehen, so wirst du auf nichts Irdischem mehr dein Auge ruhen lassen. Was sage ich? Der Himmel selbst wird dir nicht wunderbar erscheinen[36]."

Die tragende gedankliche Grundlage dieser intuitiven mystischen Erkenntnis von Gottes gnadenhafter Gegenwart ist Gregors spekulative Auffassung von der Seele. Weil diese lebendiges Spiegelbild *(ἔμψυχος εἰκών)*[37] ist, die Vollkommenheit des Bildes aber von der Vollkommenheit abhängt, mit der es sein Urbild darstellt, so muß auch die zu höherer Vollkommenheit herangereifte Seele in sich selbst Gott sehen, wenn sie sich schaut. „Schönheit des Bildes besagt Besitz der Schönheit des Urbildes, und das Urbild selbst schaut man deutlich im Spiegelbild[38]." Gelingt der Seele also die Rückkehr aus Ausgegossenheit und Veräußerlichung zu sich selbst und schaut sie sich[39], — die Tatsache einer solchen Introversionsfähigkeit der Seele wird einfachhin als sicher bejaht — so schaut die liebende Seele Christus selbst in sich; sie wird in diesem religiösen Erlebnis ihres eigenen Christuslebens inne[40]: Liebe ist Christusgestaltetsein und Leben des Gottmenschen in uns[41].

Gewiß ist Gregors Spiegelbilderkenntnis in ihren Grundlagen durchaus vom Neuplatonismus Plotins und von Origenes' Logosmystik her beeinflußt, wie sie uns besonders im Hoheliedkommentar des großen Alexandriners begegnet. Und doch bietet Gregor in ihrer Darlegung etwas, was über beide hinausgeht. Denn er wahrt schärfer den Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher Existenz; er arbeitet stärker den Charakter dieser vermittelten mystischen Erkenntnis Gottes heraus. Sicher weiß auch Origenes sehr wohl, daß der Grad unserer höheren Gotteserkenntnis und Christusvereinigung von der Vollkommenheitshöhe

---

[36] Hldhom. (44, 805 D).
[37] De homin. opific. (44, 136 C).
[38] Hldhom. XV (44, 1093 C): *καὶ τὸ ἐπὶ τῆς εἰκόνος καλλος τοῦ πρωτοτύπου λέγων εἶναι, καὶ τὸ ἀρχέτυπον ἐναργῶς ἐν τῷ μιμήματι καθορᾶσθαι.*
[39] De anima et resurrect. (46, 89 C).
[40] Hldhom. XIII (44, 1044 C—D); XV (44, 1096 A).
[41] Hldhom. XV (44, 1093 D).

unserer Teilnahme am Gottmenschentum Christi abhängt[42]. Trotzdem wird erst von Gregor diese ontologische Teilhabe reflex als Mittel mystischer Erkenntnis verwertet und dabei zugleich ihr Charakter als intuitive Gotteserfahrung näher bestimmt. Die Spannung zwischen einem bloß theoretisch-begrifflichen Erkennen und der beglückenden Fülle existenzieller geistiger Erfahrung (*εἰδέναι τῆς ὑγιείας λόγον — ἐν ὑγιείᾳ ζῆν*) wird mit geschickter Verwertung und feinem Verständnis für das alttestamentliche existenziell-effektive Sprachdenken der Hl. Schrift, das „Sehen" und „Erkennen" als lebendiges Teilnehmen am Dasein des Geschauten oder Erkannten auffaßt[43], auf unser religiöses Erkennen angewandt oder übertragen: Wie mit dem Lebensbesitz einer Vollkommenheit bereits auch ein alle rein begriffliche Erkenntnis übersteigendes existenzielles Erkennen und unmittelbares Sichbewußtwerden der eigenen Lebensfülle verbunden ist, so gilt auch gleiches für den Bereich der göttlichen Gnade: Mit der Entfaltung unseres Christuslebens zur kraftvollen Reife und Vollendung ist auch zugleich ein ähnliches existenzielles gnadenhaftes Erkennen dieser unserer Christusgestaltung gegeben, das in seiner beglückenden Fülle gleichfalls alle schlußfolgernde Gotteserkenntnis weit überragt und in sich zugleich die Möglichkeit klarer intuitiver Erkenntnis Gottes birgt. All unser Gnadenleben ist nur Entfaltung des lebendigen Gottesbildes der Seele. Es bietet darum zugleich auch die Möglichkeit, in diesem Spiegel das göttliche Urbild selbst zu schauen, das wir ja im Geheimnis der Gnade in uns bergen. „Denn Gott ist die Liebe, die durch die Spitze des Glaubens wie ein Pfeil tief ins Herz dringt[44]."

3. *Schau im mystischen Dunkel der göttlichen Nacht*

War die vorausgehende Stufe des mystischen Verkehrs der Seele mit Christus durch die gnadenhafte Vermittlung des Gottesbildes bestimmt, so kommt das Dasein einer zweiten höheren Stufe mystischer Gotteserfahrung, „des Schauens Gottes im Dunkel göttlicher Nacht" (Hldhom. XI; 44, 1001 B) gerade in dem Streben zum Ausdruck, jede geschöpfliche Vermittlung auf dem

---

[42] Origenes, Hldkomm. (GCS VIII, 102, 8 f). Vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 65 f und S. 115 f.

[43] Gregor verweist in seinem schrifttheologischen Beweis für die Gleichsetzung „Schau" = „Besitz" oder „Haben" (*ἰδεῖν = ἔχειν*) auf Ps 125, 5 und Isaias 26, 10 (Sept.). — Zum existenziell-effektiven Charakter des alttestamentlichen „Gotterkennens" im Sinn eines religiösen Anerkennens im Leben sakraler Gottesgemeinschaft und personaler Hingabe (im Gegensatz zum mehr intellektualistischen Gehalt hellenistischer Religiosität) und seinen Einfluß auf die *γνῶσις θεοῦ* der Paulinischen Theologie vgl. E. Prucker, *γνῶσις Θεοῦ*, Würzburg, 1937, bes. S. 37 ff; 132—139.

[44] Hldhom. XIII (44, 1044 C).

Wege von Bild und Teilhabe — ähnlich wie bei Origenes[45] — auszuschalten. Es gibt wohl wenig Motive, die von Gregor mit solch packender Unmittelbarkeit persönlichster Erfahrung und verhaltener Ergriffenheit behandelt werden, wie diese schmerzlich unstillbare Sehnsucht nach unmittelbarer Schau und Begegnung des Herrn im Geheimnis göttlicher Liebe.

Zwar trägt der Mensch Christus bereits im Herzen. Hingerissen von der göttlichen Schönheit, die in der Seele bereits aufleuchtete, glaubt er in restlos beglückender Hingabe bisweilen sogar, Christus bereits in der Pracht strahlender Herrlichkeit zu schauen — ohne Vermittlung geschöpflicher Werte. Und doch weicht dieses Bewußtsein seliger Geborgenheit immer wieder der harten, bitteren Erkenntnis vom Stückwerksein aller bisherigen Gotteserfahrung. „Ich fühlte meine Liebe zu dem Ersehnten, aber das Geliebte entschwand immer wieder der Umarmung meiner Gedanken. Ich suchte ihn des Nachts auf meinem Lager. Sein Wesen wollte ich erkennen, woher es stamme, wohin es ende und worin es denn sein Dasein habe. Aber ich fand Ihn nicht. Bei seinem Namen nannte ich Ihn, soweit es mir möglich war, einen Namen für den Unnennbaren zu finden. Doch gibt es keinen Namen, der das Ersehnte zum Ausdruck brächte. Wie könnte denn auch, der über alle Namen ist, durch Ruf mit Namen gefunden werden? Darum spricht die Braut im Hohenlied (5, 7): Ich rief Ihn, aber er hörte mich nicht. Nun begriff ich, daß Seiner Herrschermacht und Herrlichkeit und Seiner Heiligkeit kein Ende ist" (Hldhom. VI; 44, 892 D). Ein Gefühl gänzlicher Unwürdigkeit und armseliger Gottesferne kommt hiebei über den Gläubigen, und sein Herz versinkt in schmerzliche Trostlosigkeit (*τῆς ψυχῆς ἀμηχανία*; 44, 892 A). Was ihm vorhin noch groß erschien, Höhe und gleichsam seliger Besitz, wird nun zum armen Gleichnis dessen, wonach er strebt, wird bloßer Ausgangspunkt liebender Sehnsucht, Gott zu schauen ohne Vermittlung (*μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων, ἀλλὰ κατὰ πρόσωπον ἀπολαῦσαι τοῦ κάλλους;* 44, 401 B), nicht bloß durch Hören seine Stimme wahrzunehmen, nicht bloß soweit es die eigenen Kräfte gestatten, ihn zu schauen, nein, wie er in sich selbst ist (*οὐχ ὡς μετέχειν δύναται, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνός ἐστιν;* 44, 401 D).

Mit dieser demütigen Erkenntnis der dürftigen Armut all unseres menschlichen Erkennens im Angesicht der grenzenlosen Größe Gottes vollzog sich bereits der erste Eintritt der Seele in

[45] Zu Origenes vgl. Hldkomm. (GCS VIII, 91, 5—26): *Sed quoniam in his (doctrina a monitoribus doctoribusque descendens) non est ei plena et perfecta desiderii sui et amoris expletio, deprecatur ut mens eius pura et virginalis ipsius Verbi Dei illuminationibus ac visitationibus illustretur.* Zur Erkenntnis durch Teilhabe vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 45—73; W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 98—116.

das Dunkel der göttlichen Nacht (*θεία νύξ*[46]; 44, 892 b). Die einzelnen Stufen der mystischen Erfahrung, die die Seele dabei durchläuft, beschreibt Gregor recht schön in seiner elften Hoheliedhomilie in einem Vergleich mit dem Aufstieg Moses' auf den Berg bis zur Schau im Dunkel, in dem Gott wohnt (Ex 24, 18):

„Dem großen Moses wurde Gottes Erscheinung (*ἐμφανεία*) zuerst in Licht (*διὰ φωτὸς*) zuteil, dann spricht der Herr zu ihm aus der Wolke. Als aber Moses höher hinaufgestiegen und vollkommener geworden war, im finsteren Wolkendunkel (*ἐν γνόφῳ*). Wir lernen daraus: Die erste Abkehr von falschen, trügerischen Vorstellungen (*ὑπολήψεων*) über Gott ist bereits der erste Übergang aus der Finsternis zum Licht. Die tiefere Erkenntnis aber der verborgenen göttlichen Herrlichkeit, die unsere Seele durch das Reich der sichtbaren Erscheinungen zur unsichtbaren Welt hindurchführte, ist gleichsam die Wolke, die alles Sichtbare überschattete. So wird die Seele dazu angeleitet und daran gewöhnt, auf das Verborgene den Blick zu richten. Ist unsere Seele, soweit sie es vermag, den steilen Weg zur Bergeshöhe gewandert, so tritt sie in den Abgrund ein der Gottesschau, umfangen überall von Gottes Finsternis. Die Welt der sinnlichen Erscheinungen und des Begriffes bleibt nun hinter ihr, und übrig bleibt das Unsichtbare, Unbegreifliche der Gottesschau (*ἐμφανεία*). Dort erst weilt Gott ... ,Und Moses trat in das Dunkel ein, in dem Gott wohnt[47].' "

Wie also bei Moses die mystische Schau im Dunkel der Nacht zuerst mit Licht anhob, bis er Gott selbst im Dunkel schaute, so vollzieht sich auch der letzte Übergang zur unmittelbaren Erfahrung mystischer Gottesgegenwart in ähnlichen drei Stufen: dem Licht und der Freude erster klarer Gotteserkenntnis (*ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς μετάστασις*) folgt als zweite Stufe das tiefere Verständnis der Seele für den uns ewig fernen, verborgenen Gott, folgt die ständig wachsende Sehnsucht, Gott gerade im Geheimnis seines verborgenen Wesens tiefer zu verstehen. Die dritte Stufe ist dann schließlich der Eintritt in die Abgründe der Gottesschau (*θεογνωσία = θεωρία*), der Finsternis, in der Gott weilt (44, 317 B. 380 A). Hier versinkt dann alle Welt des Begrifflich-Faßbaren. Nur noch das Dunkel des Unbegreiflichen bleibt, in dem der Heilige wohnt, der alles mit Feuer verzehrt, was er noch Erdhaftes in uns findet.

Im Dunkel dieser göttlichen Nacht wird nun die Sehnsucht der Seele nach unmittelbarer Schau erfüllt[48]. Nicht im Sinne eines

---

[46] Zur *θεία νύξ* vgl. außer Hldhom. VI (44, 892 D) ebd. XI (44, 1001 B—C). Angeregt ist die Darlegung durch Hld 3, 1—3. An ersterer Stelle (44, 892 C) wird der Begriff der „Nacht" weiter bestimmt als „Zeit der Dunkelheit, d. h. Schau des Unsichtbaren", des „Dunkels, in dem Gott wohnt" (Ex 20, 21). Zu *γνόφος* vgl. weiter Hldhom. VI (44, 892 C); ebd. I (44, 773 B); XI (44, 1000 D); De vita Moysis (317 B. 372 D. 380 A). Ähnlich wie Gregor benutzt auch Philo Exod. 20, 21 in De vita Moysis I (Cohn-Wendland III, 58, 8); De gigantibus (Cohn-Wendland II, 52, 18): *εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον*. Der gleiche Gedanke bei Ps.-Dionysius, Myst. Theol. c. 3 (PG 3, 1033 B).

[47] Hldhom. XI (44, 1000 D).

[48] Es gibt freilich bei Gregor eine Reihe von Stellen, in denen die Möglichkeit der Gottesschau rundweg verneint wird unter Berufung besonders auf Stellen wie Jo 1, 18 und 1 Tim 6, 16. Vgl. z. B. De vita Moysis (44, 377 A. 400 A ff). Wie aber Texte wie 44, 376 D und 377 B oder 401 D f

vollgesättigten Verlangens (*στάσιν δέ τινα τοῦ πόθου καὶ κόρον οὐκ ἐπηγγείλατο*, De vita Moysis; 44, 404 A). Erfüllung findet sie in einem Schauen seines Antlitzes, das ein nie erlahmendes Schreiten auf Gott zu ist[49], in einem Schauen, das gerade in der unerfüllbaren Grenzenlosigkeit der Sehnsucht liegt: „Darin besteht in aller Wahrheit die echte Gottesschau, daß man in der

---

zeigen, handelt es sich bei dieser Verneinung der Gottesschau um die völlige Ablehnung der Schau im Sinne eines begreifenden Erfassens. Das zeigen sehr deutlich die häufigen Erklärungen, die Gregor mit der Verneinung der Schau verbindet. Vgl. z. B. ebd. (44, 377 A—B); Hldhom. XI (44, 989 D). Ähnlich De vita Moysis (44, 404 A). Scheint darum auch Gregor bisweilen Schau und „Erfassen" Gottes stillschweigend gleichzusetzen, so zeigen doch die vorher angegebenen Texte, bes. in Verbindung mit 44, 404 A (*πληρῶσαι τὴν ἐπιθυμίαν* [sc. *ἰδεῖν—ἐμφανῆναι*], *οὐχ ὡς μετέχειν δύναται, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνός ἐστιν* — aber ohne *στασιν δέ τινα τοῦ πόθου καὶ κόρον*), daß Gregor zugleich an eine andere Art unmittelbaren Erkennens Gottes denkt, wenn auch in De vita Moysis keine weitere Erklärung dieses Wahrnehmens Gottes gegeben wird, sondern sich diese erst später im Hldkomm. (44, 1001 B ff) findet. Beide Werke, De vita Moysis und der Hoheliedkommentar, gehören der Spätperiode des literarischen Schaffens Gregors an und stammen aus den Jahren 390/94. Der Hoheliedkommentar ist später abgeschlossen als De vita Moysis und zeigt auch stärkeren origenistischen Einschlag. Weiteres zur Einzelerklärung verschiedener positiver Texte vgl. bei H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa: Theol. Quartalschr. 80 (1898) 397—420, bes. S. 405—409 über F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, S. 98 ff. Zur Abhängigkeit Gregors von Philon vgl. bes. H. Koch, a. a. O., S. 410 ff. Vgl. z. B. Philon, De post. Cain 4 (Cohn I, 288 f); De mut. nom. 1. 2 (Cohn I, 578 f); Leg. allegor. III, 33. — Recht klar ist das Bild, das über das Wesen der Schau Gottes bei Philon W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien, Leipzig 1938, S. 283 ff entwirft. Es zeigt die weitgehende Beeinflussung Gregors in der Frage der Unmöglichkeit geschöpflicher Gottesschau im Sinne eines Gott erfassenden Begreifens, offenbart aber auch zugleich die Entfaltungsmöglichkeit dieser Philonischen Auffassung in die Richtung eines tieferen, wenn auch dunklen Sichbewußtwerdens der Gottesnähe. Diese Vervollkommnung ist von Gregor unter geschickter Verwertung christologischer Gnadentheologie geleistet — in Abhängigkeit von Origenes' mystischer Theologie. — Mit der Betonung des mystischen dunklen Wahrnehmens gnadenhafter Gottesunmittelbarkeit ist wohl auch die zwischen H. Koch und F. Diekamp behandelte Frage nach der Daseinsmöglichkeit einer unmittelbaren Schau Gottes schon hier auf Erden in der Theologie Gregors im wesentlichen oder in ihren Grundlagen beantwortet. — Aus Völkers Charakteristik Philons vgl. a. a. O., S. 286: „In Philo lebt ein starkes Gefühl für die Schranke, die der Kreatur gezogen ist; er hat jene auch bei der Schau nie übersehen... Er besaß dafür ein lebhaftes Empfinden, daß in Gott Tiefen ruhen, die uns verschlossen sind, und ihn beseelte zugleich das leidenschaftliche Verlangen, sich Gott zu nähern, von ihm erfaßt zu werden, was er als höchstes Glück wertete." Es ist praktisch die Begegnung eines stark entwickelten alttestamentlichen Heiligkeitsbegriffes und der lebendigen religiösen Sehnsucht nach möglichster Vereinigung mit dem Wirklichkeitsgeheimnis Gottes. Eine wertvolle Hilfe für ein kraftvolles Betonen der Abstandsheiligkeit Gottes und seiner Unerforschlichkeit zur Zeit des Kampfes gegen den Rationalismus der Eunomianer.

[49] Hldhom. XII (44, 1028 A).

Sehnsucht nie nachläßt, zu ihm seine Augen zu erheben[50]." Der grenzenlos Unfaßbare entgleitet eben jedem Zugriff endlichen Erkennens (Hldhom. XII; 44, 1028 B): „Jeder, der sich nach der Gottesschau sehnt, erblickt das Ersehnte nur in der steten Nachfolge. Und die Schau seines Antlitzes besteht in dem unaufhörlichen Auf-Ihn-Zugehen; dies glückt uns aber nur, wenn wir unmittelbar den Spuren des Wortes folgen ...[51]" „Denn das Wort selbst sagt: ‚Ich bin der Weg und die Tür. Wer durch mich eingeht, wird ein- und ausgehen' (Jo 10, 9). Nie wird er dieses Eingehen *(εἰσιέναι)* beenden, nie ausruhen von diesem ‚Ausgehen' *(ἐξιέναι)*. Im fortwährenden Eingehen gerade ins Je-Höhere findet er seine Ruhe; stets weilt er schon außerhalb des von ihm Erfaßten" (ebd. 44, 1025). Gottesschau ist also ein Schauen, das ständiges Über-sich-Hinausgehen besagt[52]. Es ist ein Schauen, das zugleich ein Nichtschauen im Sinne eines Gott in Begriffen erfassenden Erkennens bedeutet[53]. „Wer noch etwas aus dem Bereich seiner Erkenntnis für Gott hält, ist schon von dem, der die wahre Wirklichkeit ist, zu dessen bloßem Scheinbild abgewichen und hat nicht das Leben" (De vita Moysis; 44, 404 B). „Was darum an Gedanken über Gott in uns besteht, ist nur ein Gleichnis dessen, was man wirklich sucht. Und alles Reden über Ihn ist gleichsam nur ein unteilbarer Punkt, unfähig, des Gedankens Fläche darzustellen[54]." „Deshalb besteht darin gerade das wahre Wissen und darin die Schau, daß man es nicht sieht, weil das Gesuchte jenseits allen Wissens liegt, allüberall von Dunkel gleichsam und von Unbegreiflichkeit *(ἀκαταληψία)* umfangen ...[55] Gottes Natur liegt eben jenseits aller greifenden Begriffe[56]."

Das sind Gedanken Gregors, die mehr negativ seine Auffassung vom Wesen der Gottesschau im Dunkel der mystischen Nacht umschreiben. Positiv läßt sie sich etwa als unmittelbares Erfahren der Gottesgegenwart in unserm Herzen wiedergeben. Diese Auffassung Gregors ergibt sich recht deutlich, verbindet man De vita Moysis (44, 401 D) oder Hoheliedhomilie XI, 44, 1000 C *(μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων)*, mit 44, 1000 B, wo es heißt: „Jetzt wird die Braut von der göttlichen Nacht umfangen, in der sich ihr der Bräutigam zwar naht, doch nicht erscheint *(παραγίνεται μέν, οὐ φαίνεται δέ)*. Wie könnte ihr auch in der Nacht erscheinen, was man nicht schaut? Doch eine gewisse Empfindung seiner Gegenwart *(αἴσθησιν μέν τινα τῆς παρουσίας)* verleiht der göttliche Bräutigam der Seele, entflieht

---

[50] De vita Moysis (44, 404 A): *ἐν τούτῳ ὄντος τοῦ ἀληθῶς ἰδεῖν τὸν Θεόν, ἐν τῷ μὴ λῆξαί ποτε τῆς ἐπιθυμίας τὸν πρὸς αὐτὸν ἀναβλέποντα.*

[51] Hldhom. XII (44, 1025 D).

[52] Ebd. (44, 1025 A).

[53] De vita Moysis (44, 377 A): Motiv der *docta ignorantia: ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν.*

[54] Hldhom. III (44, 821 A).

[55] De vita Moysis (44, 377 A).

[56] Hldhom. III (44, 821 A).

jedoch, gehüllt ins Unsichtbare seines Wesens, jedem begreifenden Erkennen" (44, 1000 B). Ähnlich also wie De vita Moysis (44, 401 C) von der Gottesschau im Dunkel ohne Vermittlung von Bild oder Teilhabe die Rede ist, so wird auch hier (44, 1000 C) dieses Schauen beschrieben. In unmittelbarem Anschluß daran folgt dann 1000 C die nähere Erklärung der *θεία νύξ: αἴσθησις τῆς παρουσίας*, wobei in C die intellektuelle Vorbereitung dieser „nächtlichen Mysterienweihe der Seele" *(μυσταγωγία)* weiter erklärt wird[57], damit der König der Herrlichkeit selbst in die Seele einziehe, der da die Heiligung selber ist: der Herr[58].

Es handelt sich also hier in der unmittelbaren mystischen Erfahrung gnadenhafter Gottgegenwart um ein zwar unmittelbares, doch noch dunkles Erfahren der Gottes- oder Christusgegenwart in der Seele des Begnadeten, um ein unmittelbares Erfahren seiner Gegenwart, das jede geschöpflich vermittelte Spiegelbilderkenntnis und erst recht jedes begriffliche Erkennen weit überragt, ohne deshalb aber schon wirkliche *visio Dei intuitiva* zu sein.

Der Unterschied zwischen der himmlischen beseligenden Gottesschau und diesem mystischen Erlebnis göttlicher Schönheit ist von Gregor öfter nicht genug beachtet worden. So finden sich z. B. besonders in der stark neuplatonisch beeinflußten Abhandlung „Über die Jungfräulichkeit" Gedanken, die von einer klaren, unmittelbaren Schau schon hier auf Erden zu sprechen scheinen: „Wer alle Kräfte seiner Seele von jeder Art des Bösen gereinigt hat, schaut *(ἐμφανὲς γίνεται)* — ich glaube es behaupten zu dürfen — das allein wesenhaft Schöne, den Urquell aller Schönheit und alles Guten. Wie von einem Auge, das von allem Schmutz gereinigt ist, die Sterne des Himmels klar geschaut werden, so wird auch der Seele im Stande jungfräulicher Unversehrtheit die Kraft zuteil, jenes Licht zu erfassen ... und Gott zu schauen" *(δυνηθῆναι τὸν Θεὸν ἰδεῖν)*. De virginitate (46, 368 D). — Wie sich Gregor die Stellung dieser höheren mystischen und ekstatischen Gotteserkenntnis zur himmlischen Schau gedacht haben mag[59], hier im Hoheliedkommentar denkt er an eine

---

[57] Zur *μυσταγωγία* (44, 1001 C) vgl. Hldhom. X (44, 989 B); orat. in laudem Fratris Basilii (46, 812 C). In der zuerst genannten Stelle wird die intellektuelle Vorbereitung der Einführung in das „Mysterium" näher erklärt: „Was bedeutet also diese nächtliche Mysterienweihe der Seele? Es pocht an die Tür das Wort. Unter der ‚Tür' verstehen wir die in Vermutungen voranschreitende Erkenntnis des Unfaßbaren *(τὴν στοχαστικὴν τῶν ἀρρήτων διανοιαν)*, durch welche dem Ersehnten eine Wohnung bereitet wird. Denn weil die Wahrheit außerhalb unserer Natur steht — Stückwerk ist nach dem Apostel all unser Erkennen (1 Kor 13, 12) — pocht sie in Vermutungen und Gleichnissen an die Tür unseres Geistes und spricht zu ihm: Mach auf!"

[58] Hldhom. XI (44, 1008 C).

[59] Zwar sprechen verschiedene Texte von einer Art Gleichsetzung zwischen der himmlischen Schau und dem höheren mystischen Erkennen hier auf Erden. Vgl. z. B. De virgin. (46, 368 D); ferner H. Koch, a. a. O.,

Art unmittelbaren, wenn auch noch dunklen Inne- oder Sich-Bewußtwerdens der göttlichen Gegenwart und innigsten Christusnähe im Grunde der Seele. Wie alle Versuche, Gott zu begreifen, gerade an seiner Unendlichkeit scheitern, so kann auch die mystische Erfahrung göttlicher Gegenwart das Geheimnis Gottes nie ganz erfassen. Darum bleibt im Zusammenbruch alles begrifflichen Erkennens auch diese mystische unmittelbare Erfahrung Gottes verbunden mit nie endender Sehnsucht (De vita Moysis; 44, 404 D) nach der uns stets nahen und doch immer wieder entgleitenden Urschönheit Gottes.

Schau ist darum zugleich ein stetes Über-sich-Hinausdrängen (44, 401 A; 44, 1028 A). Sie ist Verzückung *(ἔκστασις)*[60]

S. 418 ff; F. Diekamp, a. a. O., S. 102; J. Stiglmayr, Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa „Über die Jungfräulichkeit": ZAM 2 (1927) 346 f; ähnlich Basilius, In Hexaemeron hom. I, 1 (PG 29, 5 C). Doch gibt es andererseits bei Gregor auch wieder Gedanken, die diesen Unterschied zwischen beiden nahelegen. Vgl. z. B. Hldhom. XI (44, 1000 D). — De virgin. ist übrigens eine der allerersten Schriften Gregors; eine stillschweigende Gleichsetzung zwischen Schau und vollem Begreifen Gottes äußert sich auch, wie wir bereits sahen, in De vita Moysis. Vgl. z. B. Anm. 48.

[60] Hldhom. XI (44, 992 B): *πρὸς τὰ θειότερα τῆς ψυχῆς ἔκστασις* (vgl. ebd. A und 989 C—D). — Fr. Pfister weist in seinem Artikel „Ekstasis": Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums (Münster 1939), S. 178—191, eingehend darauf hin, daß im Gegensatz zu der gewöhnlichen, bes. von E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (Tübingen 1925) her bestimmten Auffassung nicht das „Heraustreten der Seele aus dem Leib" als die ursprüngliche Bedeutung der „Ekstasis" anzunehmen sei, sondern vielmehr das Heraustreten aus den *φρένες* oder der *φύσις* d. h. aus dem gewöhnlichen, normalen Verhalten des Menschen. Ekstasis besagt darum eigentlich im antiken Denken „geistige, seelische Veränderung", ein Anderswerden *(ἀλλοίωσις, κίνησις, alienatio)*. *ἐνθουσιασμός* selbst bedeute deshalb als Form der „ekstasis" nicht ein Heraustreten der Seele in Gott hinein mit dem Bei-Gott-Sein, sondern vielmehr ein „Von-Gott-Erfülltsein" *(ἔνθεος)*. Als Beispiel einer antiken Deutung des Ekstasisbegriffes im Sinne E. Rohdes — ähnlich fassen auch K. H. E. De Jong, Das antike Mysterienwesen, Leyden 1909, sowie A. Schneider, Die mystisch-ekstatische Gottesschau: Philos. Jahrbuch der Görresges. 31 (1918) 24—42, das Wesen von „ekstasis" auf — wird Johannes Chrysostomus, In Actus Ap. 22, 1 (PG 60, 172) zitiert: *Τί ἐστιν ἔκστασις; πνευματικὴ θεωρία γέγονεν αὐτῷ, τοῦ σώματος ἐξέστη ἡ ψυχή* (a. a. O., S. 183).

Mag man mit E. Bréhier (Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie[2], Paris 1925, S. 188—204), H. Leisegang (Pneuma Hagion, Leipzig 1922, S. 54 f), H. Levy (Sobria Ebrietas, Gießen 1929, S. 57 ff) und H. Schmidt (Die Anthropologie Philons von Alexandreia. Würzburg 1933, S. 108) sowie A. Oepke in seinem Ekstasis-Artikel (Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament II [1935] 447—457) Philons „Ekstasis" im Sinne eines echten religiösen Heraustretens der Seele aus dem Körper verstehen oder mit W. Völkers sehr eingehenden Untersuchungen (a. a. O., S. 310—16) das *ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ* und ähnliche Wendungen, die Philon in Anlehnung an prophetische Inspiration zur Wiedergabe der „Ekstasis" verwertet, nur als bildhaften Ausdruck des religiösen Gedankens ansehen, daß Gott allein, nicht das Geschöpf die Ursache einer solchen gnadenhaften Gotteserkenntnis wäre, so bleibt Philons Sprache doch immer sehr geeignet, wahre ekstatisch-mystische Erfahrungen im Raume monotheistischer Religiosität wiederzugeben. — Vgl. zu *ἐκβῆναι*

und gleicht dem Zustand seligen Entrücktseins eines hl. Petrus und Paulus[61]. Sie ist ein Berauschtwerden von der Herrlichkeit des ewigen Wortes, ist nüchterne Trunkenheit[62], ist Trunkensein vom Überfluß Gottes, getränkt vom Gießbach der Lust (Ps 35, 9): „Eßt meine Freunde, trinkt und berauscht euch, meine Brüder! (Hld 5, 1) ... Wozu hier das Wort auffordert, wurde damals Wirklichkeit und wird es noch heute immerfort in jener göttlichen Speise und jenem göttlichen Trank (Anspielung an das eucharistische Mahl); denn dieser Speise und diesem Trank folgt

---

ἑαυτοῦ vom *νοῦς* Leg. alleg. III, 41 (Cohn-Wendland I, 182, 6 f); Quis rer. div. her. 265 (C.-W. III, 60, 17 ff): *ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μεταστασιν αὐτοῦ παλιν εἰσοικίζεται.*

Sehr deutlich wird der mystisch-ekstatische Sinn des Wortes *ἔκστασις* dadurch bei Gregor von Nyssa, daß er zur theologischen Verständlichmachung seines Gehaltes 2 Kor 12, 2 f und 2 Kor 5, 13 in Verbindung mit 5, 4 f heranzieht. Es handelt sich also um keine bloß allegorisch-metaphorische Deutung. Zwar wird, wie wir bereits sahen, im Hohenliedkommentar, in der zehnten Homilie (44, 989 C) die „Ekstase" der nüchternen göttlichen Trunkenheit mit der Veränderung oder Verwandlung *(μεταβολή)* verglichen, die sich beim Empfang der Eucharistie im Gläubigen vollzieht: *ἀπὸ τῶν χειρόνων εἰς τὰ βελτίω.* Da sich aber diese innere Umgestaltung der Seele durch den wirklichen Eintritt Christi vollzieht und deshalb der Empfangende in Christus wirklich eintritt, so ist auch hier die reale „Ekstasis" nicht bloß als reine Veränderung, sondern auch als ein Aus-sich-Heraustreten zu betrachten. Denn ähnlich „treten Paulus und David aus sich heraus" und erblicken dabei die göttliche Schönheit (44, 989 D). Daß dies „Aus-sich-Heraustreten" wirklich so zu verstehen ist, und zwar als ein Heraustreten gleichsam der Seele aus ihrem Leibe, ergibt sich klar aus der weiteren Erklärung der „ekstatischen" Schau Davids in De virginitate (46, 361 B). Ekstase ist als ein *ἐκβῆναι ἑαυτοῦ* für Gregor von Nyssa ein mystisches Heraustreten der Seele aus dem Leibe, wobei alle Tätigkeit der Sinne ruht (Hldhom. X; 44, 992 C: *ὕπνος τῆς φυσικῆς συνηθείας ἀλλότριος*) und nur noch der Geist schaut. „Vom Hl. Geiste ward David im Geiste entrückt *(ὑψωθείς)* und schaute, gleichsam außer sich *(οἷον ἐκβὰς αὐτὸς εἀυτοῦ)*, jene unzugängliche und unbegreifliche Schönheit in seliger Verzückung *(ἐν τῇ μακαρίᾳ ἐκστασει)*, soweit es ein Mensch schauen kann, der die Hülle des Körpers verließ *(ἔξω τῶν τῆς σαρκὸς προκαλυμματων)* und in die Schau des Unkörperlichen allein eintrat *(εἰς τὴν τῶν ἀσωματων καὶ νοητῶν θεωρίαν)*". Die Anspielung an 2 Kor 5, 13 und 4, 1 f ist sehr deutlich, zumal Gregor an der andern Hauptstelle (44, 989 D) den Text 2 Kor 5, 13: *εἴτε γὰρ ἐξέστημεν Θεῷ*, zitiert und als Richtung dieses Aus-sich-Heraustretens Gott angibt: *πρὸς ἐκεῖνον γὰρ ... ἡ ἔκστασις.*

[61] Zur Ekstase Petri vgl. 44, 992 A—B; Pauli 44, 989 D. Vgl. auch Or. in laudem fratris Basilii (46, 800 B. 812 C).

[62] Hldhom. XI (44, 992 A): *θεία τε καὶ νηφαλιος μέθη.* Zur Abhängigkeit von Origenes, s. Joh.-Komm. I, 30: *μηθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον, ἀλλὰ θεῖον* (GCS IV, 37, 17). In Matth. comment. ser. 85: *Potus ille, quem Deus Verbum sanguinem suum fatetur, ... poculum tuum inebrians* (Ps 22, 5) (GCS XI; 196, 19 ff). — Zur Abhängigkeit Gregors von Philon (*νήφουσα μέθη νηφαλιος μέθη*, De opific. mundi; Cohn I, 24, 3) vgl. Levy, a. a. O., S. 3—34. Zur Bedeutung der „göttlichen nüchternen Trunkenheit" vgl. bes. W. Völker, a. a. O., S. 306 f. Wie übrigens Cyprian, Epist. 63 n. 11 (Hartel III, 710) zeigt, lag eine solche Verbindung eucharistischem Frömmigkeitsleben durchaus nahe. Cyprian, a. a. O.: *Calix tuus inebrians .... per quam optimus, calix dominicus sic inebriat, ut sobrios faciat.* — A. Kneller wies früher bereits auf diesen Text hin, Stimmen aus Maria Laach 60 (1901) 205 f.

eine Wandlung und Entrückung *(μεταβολὴ καὶ ἔκστασις)*... Deshalb sind berauscht, wie die Weissagung sagt, die den Überfluß des Hauses Gottes trinken und mit dem Gießbach der Lust getränkt werden. So ward einst auch der große David berauscht, als er in völliger Verzückung ganz außer sich die unsichtbare Schönheit schaute" (Hldhom. X; 44, 989 C).

In dieser Liebesverzückung sinkt dann die Seele in göttlichen Schlaf, der aber zugleich ein Wachsein bedeutet, das der gewöhnlichen Natur unbekannt ist:

„Dem Berauschtsein folgt der Schlaf... Aber es ist ein seltsamer Schlaf... Denn wer im gewohnten Schlafe ruht, ist nicht wach, und wer wacht, schläft nicht... Hier aber wird eine neue und wundersame Mischung und Einheit der Gegensätze *(καινὴ καὶ παράδοξος μίξις τῶν ἐναντίων καὶ σύνοδος)* sichtbar. ‚Ich schlafe', sagt die Braut, ‚und mein Herz ist wach' (Hld 5, 2)... Es gibt im Menschen eine doppelte Lust... Wer immer aufs Sinnliche blickt und sich von der Lust leiten läßt, die dem Leibe angeboren ist, lebt, ohne die göttliche Freude zu schmecken. Allen aber, die die Sehnsucht nach dem Göttlichen kennen, bleibt das Gute nicht verhüllt. Sie wissen, daß sie alles fliehen müssen, was die Sinne wie ein Zauber betört. Hat die Seele dagegen nur noch an der Schau dessen Freude, der da **ist**, so bleibt sie für nichts mehr wach, was noch in sinnlicher Lust geschieht. Da sie alle Sinne zur Ruhe gebracht, nimmt sie im göttlichen Wachsein, nackten und reinen Herzens, Gottes Erscheinung entgegen."[63]

Mit diesem ekstatischen Element reiner Liebe und seliger Verzückung erhält Gregors Theologie der unmittelbaren Gotteserfahrung ihre größte Tiefe. In ihm sprengt der Gläubige gleichsam den Kreis reiner Endlichkeit, tritt aus sich heraus *(ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτοῦ*, Hldhom. X; 44, 989 C), um sich in diesem mystischen Entrücktsein ekstatisch-göttlicher Trunkenheit und Freude mit dem zu vereinen, der selbst wesenhaft Licht und strahlende Schönheit ist. Wie sich beim eucharistischen Mahl eine seinshafte Verwandlung des Gläubigen vollzieht und eine geheimnisvolle enge Verbindung zwischen Gott und Geschöpf zustande kommt, so tritt nun auch der Gläubige hier in ähnlicher Weise aus der Enge seiner Endlichkeit heraus, vereint sich mit Gott und wird sich dieser gnadenhaft-geheimnisvollen Gemeinschaft beglückend bewußt. Zugleich wahrt diese Einheit schärfster Gegensätzlichkeit von persönlicher Tätigkeit und passivem Hingerissensein den unendlichen Abstand zwischen Gottes Größe und unserer geschöpflichen Existenz. Wie dies ekstatische Erleben seinen tiefsten Grund in der sakramentalen Wiedergeburt und der geheimnisreichen Herabkunft des Hl. Geistes in unsere Seele *(ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις μυστικῶς ἐπερχομένη)*[64] hat, so ist sie auch

[63] Hldhom. X (44, 993 C).

[64] Or. in baptismum Christi (46, 581 A). — Zu *ἐκβῆναι ἑαυτοῦ* vgl. Philon, Leg. alleg. I (Cohn I, 82, 24). In der Verwertung des Ekstasis-Gedankens ist Gregor ohne Zweifel besonders von Philon beeinflußt. Zur Sprache Philons vgl. bes. W. Völker, a. a. O., S. 290 ff; 306 f. Außerdem macht sich Origenes' eucharistische Deutung (In Matth. Comment. ser. 85; GCS XI, 196) des Psalmverses 22, 5: *καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον ὡς κράτιστον*, bemerkbar.

zur Entfaltung nur gelangt durch die erleuchtende Glut des Hl. Geistes. Was sich dem Lichte nähert, wird Licht[65]. Zwar ist diese mystische Erfahrung im Dunkel der göttlichen Nacht noch kein klares Schauen. Sie bleibt nur Mitte zwischen der Gottesschau und der Spiegelerkenntnis, ist aber doch schon unmittelbare Begegnung mit dem Herrn, den wir geheimnistief in der Gnade in uns tragen, im Dunkel seiner Unbegreiflichkeit, in der schweigenden Stille der „göttlichen Nacht" (Hldhom. XI; 44, 1001 B).

In der Fülle echter Religiosität, im schlicht verhaltenen Ernst und in der Wärme, mit der Gregor von dieser unmittelbaren Erfahrung Gottes spricht, offenbart sich recht deutlich, wie wenig die Schau im Dunkel der Nacht als bloß allegorischer Ausdruck für die Erkenntnis göttlicher Unbegreiflichkeit verstanden werden darf[66]. Eine solche ist selbstverständlich mit eingeschlossen, gibt aber keineswegs den theologisch-religiösen Charakter und Gedankenreichtum wieder, der sich bei Gregor in der Beschreibung der Schau im Dunkel der göttlichen Nacht verbirgt. Mystische Gotteserfahrung ist bei Gregor nur höhere Entfaltung unserer seinshaften Vereinigung mit der heiligsten Dreifaltigkeit. Genau so wirklich wie wir mit Christus in der hl. Taufe vereint und geheiligt werden, ist auch unsere Verbindung mit dem Hl. Geist und der ganzen heiligen Dreieinigkeit. Nur durch ihre Einwohnung sind wir vergöttlicht und Christi Gottheit teilhaft geworden[67]. Das Leben der einfachen Gläubigkeit hat zwar diese trinitarische Einwohnung noch nicht erfahren. Wir können sie auch letztlich nicht begrifflich fassen. Leben ist eben reicher als Erkenntnis. Darum ist auch Leben der Gnade wesenhaft göttliche Liebe in uns, und diese ist wieder geheimnisvoller Besitz des menschgewordenen ewigen Wortes[68]. Liebe ist eben als Leben reicher und umfassender als Erkennen. Gerade im letzten Versagen aller Erkenntnis offenbart dieser Primat der

---

[65] Hldhom. V (44, 869 A).

[66] Darum scheint mir auch M. Villers mystische Deutung der Beschreibung Gregors (vgl. jetzt M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, S. 140 ff) richtig zu sein.

[67] Vgl. die schöne Verbindung ekstatischer Umwandlung mit der gnadenhaften Umgestaltung des Gläubigen durch den Empfang der Eucharistie (Hldhom. X; 44, 989 C) und sein Hineingezogenwerden in die engste Christusgemeinschaft durch würdiges Hintreten zum Tische des Herrn (ebd.; 44, 992 B). Wie unser ganzes christliches Dasein sakramental gegründet und entfaltet wird — vgl. die sehr klare Zusammenfassung von Gregors Sakramententheologie in seiner Predigt auf die Taufe des Herrn (46, 581—83) und die Himmelfahrt Christi (46, 692) — so ist auch das ekstatische, mystische Gnadenleben in seiner Tiefe nur von diesem lebendigen Bewußtsein unserer seinshaften Christusvereinigung her bei Gregor verständlich und unterscheidet sich auch hierdurch ganz wesentlich in seinem religiösen Ernst von Philon und Plotin. — Sehr beachtenswert für die Beurteilung Philonischer Mystik und Ekstase ist W. Völkers Stellungnahme, a. a. O., S. 307—9; 315—17.

[68] Vgl. Hldhom. IV (44, 852 A); XII (44, 1037 C).

Liebe sehr schön die große Bedeutung, die für Gregor das dynamische Element der Liebe innerhalb seiner Gnadentheologie und Mystik[69] hat. Gottesschau ist darum als vollendetes Leben der Gnade in ihrer Tiefe unausfüllbare Grenzenlosigkeit liebender Sehnsucht, Gott zu sehen, wie er in sich ist[70]. Kommt es auch nie zu vollendetem Ausruhen erfüllten Sehnens, so doch zu stets wachsender Vereinigung der Liebe mit dem uns fernen und uns doch in der Liebe zugleich nahen Gott. Er ist die Liebe:

„‚Ich suchte Ihn, aber ich fand Ihn nicht‘ (Hld 5, 6)... Denn ständig blieb Er mir der völlig Ferne (*παντως ἐξώτερος*), ständig entglitt Er den Versuchen meines Geistes, sich Ihm zu nähern... So ruft die Seele nach dem Wort, soviel sie kann. Aber sie kann nicht soviel rufen, wie sie selbst möchte. Denn sie will mehr, als sie kann, und kann nicht soviel einmal wollen, wie jenes ist, sondern nur soviel als es die Kraft der Seele ihr gestattet.“ (Hldhom. XII; 44, 1028 D). „Gleichsam geschlagen und verwundet wird sie von der Hoffnungslosigkeit, das Ersehnte je zu erreichen (*ἀνελπιστία τοῦ ποθουμένου*). Doch das Gewand der Trauer wird von ihr genommen, da sie hört, daß gerade in dem steten Suchen und in der Ruhelosigkeit des Aufstiegs die wahre Erfüllung ihrer Sehnsucht liege... Jedes erfüllte Sehnen gebiert ja doch nur wieder neue Sehnsucht nach etwas Höherem... Nachdem sie das Gewand der Hoffnungslosigkeit so abgelegt, erblickt sie die hoffnungslos unbeschreibliche Schönheit des Geliebten. Und da der Bräutigam sich ihr von Ewigkeit zu Ewigkeit nur immer begehrenswerter offenbart, verlangt sie nach ihm mit stets größerer Sehnsucht... und empfängt so den Pfeil der Liebe ins Herz. Gott aber ist — nach Johannes' Wort — die Liebe (1 Jo 4, 16).“[71]

Schau ist darum Ruhe und Unruhe zugleich, ist Dieselbigkeit von Bewegung und Ruhe (*τὸ αὐτὸ καὶ στασις ἐστί καὶ κίνησις*; 44, 405 C), ist Einheit von Entgegengesetzten, die naturhaft auseinanderstreben:

„Und da etwas, das in Bewegung ist, nicht steht, was aber steht, sich nicht bewegt, hier jedoch Ruhe zugleich Bewegung ist, so zeigt sich uns hier das größte Paradoxon[72].“ Ohne Verbindung mit Christus gleicht alles Ringen um Vollendung dem eitlen Bemühen, Sanddünen zu erklettern. „Scheinen auch die Schritte zur Höhe noch so groß, mit dem stürzenden Sand gleitet der Fuß doch immer in die Tiefe... Und nie kommt es zum Fortschritt. Nur wer, wie der Psalmist sagt, seinen Fuß der Gefahr der Tiefe entreißt und auf den Felsen setzt (der Fels ist Christus, die Fülle aller Vollkommenheit), vollendet rasch den Lauf. Ja umso rascher eilt er, wie S. Paulus mahnt, zum Ziel, je fester und unentwegter er im Guten beharrt...[73]“

Denn nur in der steten Gefolgschaft des Gottmenschen und in der Realvereinigung mit ihm kann sich dies Paradoxon mensch-

---

[69] Wie man auch immer zur Tatsachenfrage, ob und wieweit Gregor eigene mystisch-ekstatische Erlebnisse gekannt habe (zur Mystik des hl. Basilius vgl. 46, 809 C und 812 C), Stellung nehmen mag — trotz aller positiven Gründe wird sich wohl auch hier kaum eindeutige Sicherheit gewinnen lassen —, so offenbart sich uns doch erst der tiefere religiöse Wert seiner Mystik von dem Zusammenhang aus, in den Gregor seine mystische Theologie selbst gestellt hat, vom Gottmenschentum Christi.

[70] De vita Moysis (44, 301 C. 404 A—D); Hldhom. VI (44, 892 A).

[71] Hldhom. XII (44, 1037); vgl. Hldhom. XI (44, 992 C): *παραδοξος μίξις τῶν ἐναντίων*.

[72] De vita Moysis (44. 405 C): *τοῦτο δὲ παντων παραδοξώτατον*.

[73] Ebd. 44, 405 D.

licher Existenz, das gerade im steten Ringen um endlosen Fortschritt besteht[74], vor dem Versinken in leeres Nichts bewahren. Durch unsere Christusvereinigung aber wird christliches Dasein und alle mystische Erkenntnis selbst nur Stufe in dem geheimnisvollen wirklichen Prozeß gnadenhafter Christusgestaltung in uns, wird zum tieferen Ausdruck der unversehrt-bräutlichen Gemeinschaft zwischen der Seele und ihrem göttlichen Gast.

4. *Brautmystik und Christusgestaltung*

Ähnlich wie bei Origenes und Methodius wird höheres Gebetsleben auch von Gregor als mystische Brautschaft und als Werden Christi im Menschen betrachtet und dadurch in ihrem tiefsten Bedeutungszusammenhang mit dem Geheimnis geschaut, das gleichsam die architektonische Mitte im Bau seiner Theologie bildet, dem Gottmenschentum Christi.

Bräutliche Gemeinschaft ist Gemeinschaft der Liebe, ist Verschmelzung zweier in der Leidenschaft liebender Hingabe[75] zur Gemeinsamkeit eines Leibes[76]. Da sich in ihr „der Leib in hinreißender Liebesleidenschaft zu ihm Vertrauten und Verwandten hinneigt" (Hldhom. I; 44, 773 D), so ist sie gerade in dieser innigsten Verschmelzung zugleich Geheimnisgleichnis (*τὸ μέγα μυστήριον,* Hldhom. IV; 44, 836 D) jener Einheit zwischen Christus und der Kirche, die uns der hl. Paulus vor die Seele stellt, wenn er schreibt: „Das Zwei-in-einem-Fleisch-Sein ist ein großes Geheimnis, ich meine hinsichtlich Christus und der Kirche" (Eph 5, 32)[77]. Wie ein doppelter Mensch in uns wohnt, der sichtbar äußere und der verborgen geistige[78], und ein doppelter Sinn,

---

[74] De vita Moysis (44, 301 C). Vgl. oben Anm. 7.

[75] Hldhom. I (44, 773 C).

[76] Hldhom. IV (44, 836 D): *προσκόλλησις τῶν δύο εἰς ἑνὸς σώματος κοινωνίαν.*

[77] Vgl. ähnlich Origenes: Hldhom. I (GCS VIII, 29, 1 ff; 35, 2 ff); Hldkomm. (GCS VIII, 154, 17—155, 2). Weiteres vgl. Lieske, a. a. O., S. 32 ff und 85 ff. Tritt auch im Hoheliedkommentar Gregors das bräutliche Verhältnis Christus-Kirche gegenüber der mystischen Gemeinschaft zwischen ihm und der Einzelseele stärker zurück als in des Origenes Hoheliedschriften, so ist die theologische Auffassung von der Kirche als der Braut Christi doch einer der bekanntesten Gedanken in seinem Hoheliedkommentar. Vgl. z. B. 44, 777 C. 834 D. 863 D. 865 D. 867 A. 905 A. 916 D. Auch die alttestamentliche Kirche ist wie bei Origenes Braut des Wortes: Vgl. z. B. 865—868 A. Gesetz und Propheten bereiten die Ankunft des Gottmenschen vor: 868 A. Zu Origenes vgl. Hldkomm. (GCS VIII 90, 4—91, 28).

[78] De virgin. (46, 397 A): *ὡς ἄρα οὖν διπλοῦς ἡμῶν ἐστιν ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος, ὁ μὲν ὁρώμενος ἔξωθεν ... ὁ δὲ κατὰ τὸ κρυπτόμενον τῆς καρδίας νοούμενος ... [οὕτως] οὐδὲν ἀπεικὸς καὶ γαμον διπλοῦν ἐννοεῖν.* Zum Gegensatz zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen oder zum Dasein des zweifachen Menschen vgl. neben 2 Kor 4, 16 Philon (H. Schmidt, Die Anthropologie Philons von Alexandreia, Würzburg 1935, S. 4 f und 116; H. Willms, Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, I. Teil: Philon von Alexandreia, München 1935, S. 82 ff), sowie besonders Origenes, Hoheliedhomilie I (GSC VIII, 63, 31—64, 4; 176, 14).

der leibliche und der höhere, göttliche[79] —, denn so heißt es im Buch der Sprüche: „Einen göttlichen Sinn wirst du finden“ (Prov 12, 5)[80] —, so gibt es neben der irdisch bräutlichen Gemeinschaft auch eine mystische Brautschaft (*πνευματικὸς γαμος*, De virgin.; 46, 397 A). Wie die Menschwerdung der göttlichen Weisheit die tiefste Offenbarung und Verwirklichung der bräutlichen Liebe Gottes zur heiligen Kirche ist, so entsteht auch zwischen der sich restlos hinschenkenden Seele und dem Gottmenschen eine ähnlich bräutliche Gemeinschaft: eine Art Verschmelzung zwischen dem göttlichen Bräutigam und ihr — in Abhängigkeit von seiner Liebe zur heiligen Kirche[81]. Diese bräutliche Gemeinschaft mit der Einzelseele ist nur die gnadenhafte Verwirklichung des Apostelwortes: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6, 17. — Hldhom. I; 44, 772 D). Darum konnte der hl. Paulus an die Korinther, die er zum Glauben bekehrt hatte, mit Recht schreiben: „Ich vermählte euch Christus als keusche Braut“ (2 Kor 11, 2. — Hldhom. I; 44, 777 C).

Beantwortete einst der ewige Sohn des Vaters die liebende Sehnsucht der Braut, ihn unmittelbar zu schauen, mit seiner Menschwerdung und hob sie dadurch bereits in die süße Vertraulichkeit heiliger Unversehrtheit empor, so führt er nun auch die jungfräuliche Seele zu sich ins Brautgemach göttlicher Liebe und würdigt sie seiner Erleuchtung (*ἡ τοῦ Λόγου ἔλλαμψις*, ebd.; 44, 785 A). Ja, es küßt sie das Wort des Lebens mit der Gnade des Hl. Geistes — Kuß ist ja das Tasten der Seele[82]; heißt es doch: Unsere Hände betasteten das Wort des Lebens (1 Jo 1, 1. — ebd.; 44, 780 C). Teilhaft geworden dieser Erleuchtung, ist sie imstande, die Tiefen der Gottheit zu durchforschen (1 Kor 2, 10) und im unzugänglichen Lichte des Paradieses, wie einst Sankt Paulus, „zu schauen, was kein Auge gesehen, und zu hören, was kein Ohr gehört hat“ (ebd. 44, 785 B). Das Wort tritt selbst ins Brautgemach der Seele ein: Wie der Vater in überflutender Liebe seinen eingeborenen Sohn denen sandte, die gerettet werden, so tritt nun auch diese menschgewordene Liebe ins Herz derer ein, die an ihn liebend glauben (Hldhom. IV; 44, 852 A): „Verwundet bin ich durch die Liebe. Mit diesen Worten zeigt die Braut den Pfeil, der tief in ihrem Herzen steckt. Die Liebe aber ist’s, die ihr ins Herz den Pfeil selbst schoß. Denn Gott ist die Liebe, sagt die Hl. Schrift (1 Jo 4, 8), und seinen auserwählten Pfeil, den

---

[79] Hldhom. I (44, 780 C): *διπλῆ τίς ἐστιν ἐν ἡμῖν αἴσθησις.ἡ μὲν σωματική,ἡ δὲ θειοτέρα.*

[80] *Αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις.* Ähnlich benutzt Origenes neben Hebr 5, 14 und Mt 5, 8 bes. die Proverbien als schrifttheologischen Beweis und als Grundlage für seine Theorie der geistigen Sinne: vgl. C. Celsum I, 48 (GCS 198, 11 f); VII, 34 (GCS II, 185, 15). Siehe Lieske, a. a. O., S. 105, sowie K. Rahner, Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène: Revue d’Asc. et de Myst. 13 (1932) 113—145.

[81] Hldhom. I (44, 772 A): *τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ Θεῖον ἀνακρασις.*

[82] Hldhom. I (44, 780 C): *τὸ δὲ φίλημα διὰ τῆς ἀπτικῆς αἰσθήσεως ἐνεργεῖται.*

eingeborenen Sohn, sandte er zu allen, die gerettet werden ...[83] Der Glaube aber ist der Pfeil; wo seine Spitze trifft, dringt mit dem Pfeil zusammen auch der Schütze ein. Sagt doch der Herr: ‚Ich und der Vater sind eins. Wir werden kommen und bei ihm Wohnung nehmen' (Jo 14, 23)"[84]. Das ist die Erwiderung des Geliebten auf die Liebe der Braut: Die Hingabe und Mitteilung seiner selbst: „Ich liebe, die mich lieben ... Und ich werde mein Vermögen unter die teilen, die mich lieben (das Vermögen aber ist Er selbst) und ihre Schatzkammern füllen mit Gütern" (Osee 11, 10. — Hldhom. I; 44, 784 D). Es ist die innigste Gemeinschaft mit dem göttlichen Wort, das selbst geheimnisvoll in ewiger Jungfräulichkeit vom Vater gezeugt wird[85]. Kein Wunder also, daß vor allem jungfräuliche Christusliebe das göttliche Geheimnis tiefer versteht und gerade Maria, die Jungfrau, der Ankunft des Herrn gewürdigt ward. Was sich aber in ihr vollzog, wird immer wieder Wirklichkeit in der jungfräulichen Seele[86]. Denn der Herr kehrt bei ihr zu beglückender Zwiesprache ein.

Gewiß birgt dieses Leben mystisch-bräutlicher Christusliebe manche Stunde verzehrender Sehnsucht und bitterer Verlassenheit schmerzlicher Gottesferne[87]. Aber es ist doch ein Sterben des Weizenkornes im Schoß der Erde, daß es einst Ähren trage und Frucht bringe (Hldhom. XII; 44, 1017 C). Denn der Preis dieser verzehrenden Gottesliebe ist der Ewige selbst, der Seele beglückender Anteil (De beat.; 44, 1301), wenn er sich jetzt schon auf Erden ihr im Geheimnis gnadenhafter Gottunmittelbarkeit dunkel eröffnet und sie in langen Zügen den Gottestrank trinkt, den er ihr spendet (Hldhom. II; 44, 801 B): „Wer dürstet, komme zu mir und trinke" (Jo 7, 37. — Hldhom. I; 44, 780 A). Hat so die Seele Christi Gegenwart mystisch erfahren, zog er, der König der Herrlichkeit, selbst in sie ein (Hldhom. XI; 44, 1009 A) und durchflutete sie mit den Strahlen seiner leuchtenden Schönheit, „dann ist sie auf den Weg gestellt, dessen Wanderern der Herr die Füße wäscht". Dort weicht sie nicht rechts noch links

---

[83] Hldhom. IV (44, 852 A): *ὁ δὲ τοξότης τοῦ βέλους ἡ ἀγαπη εστίν ... βέλος τὸν μονογενῆ Υἱὸν ... ἐκπέμπει.* Vgl. O r i g e n e s, Hoheliedhomilie II, 8 (GCS VIII, 53, 21—54, 12): *Tu nuda membra tua et praebe te iaculo electo, iaculo formoso, siquidem Deus sagittarius est. Audi Scripturam de hoc eodem iaculo loquentem, imo, ut amplius admireris, audi ipsum iaculum, quid loquatur: Posuit me ut sagittam electam... Et dixit mihi: Magnum tibi est hoc, vocari puerum meum* (Is 49, 2, 6).

[84] Hldhom. IV (44, 852 A). Vgl. ähnlich Hldhom. XIII (44, 1044 D. 1037 C). Während 852 A unter dem Pfeil der Glaube verstanden wird, heißt es 1044 D genauer: *τὸ βέλος τοῦτό ἐστι πίστις δι' ἀγαπης ἐνεργουμένη* (Gal 5, 6).

[85] De virgin. (46, 321 C): *ὃ δὴ καὶ παραδοξον,ἐν Πατρί παρθενίαν εὑρίσκεσθαι,τῷ δὲ Υἱὸν ἔχοντι καὶ δίχα παθους γεννήσαντι.*

[86] Ebd. (46, 324 B). Vgl. O r i g e n e s, Hldhom. II, 6 (GCS VIII, 51, 5—7): *Nativitas Christi ab umbra sumpsit exordium; non solum autem in Maria ab umbra eius nativitas coepit, sed et in te, si dignus fueris, nascitur sermo Dei.*

[87] *ἀνελπιστία*: Hldhom. XII (44, 1037 C).

ab, sondern schreitet priesterlichen Fußes (*τοῦ ἱερατικοῦ ποδός* ebd.; 44, 1005 D) den Königsweg[88]. Der Weg aber ist der Herr.

So ist Gregors Brautmystik Gemeinschaft trauter Christusliebe, ist Gegenseitigkeit reiner Hingabe[89]. Und doch wird man zunächst etwas überrascht sein von der Bedeutung, die in ihr, ähnlich wie bei Origenes, das mystische Element göttlicher Erleuchtung und tieferer Christus-Erkenntnis einnimmt. Verständlich wird uns aber diese starke Wertung der mystischen Erkenntnis und gnadenhaften Gotteserfahrung, wenn man sie in ihrer Bedeutung für die Entfaltung unserer Christusliebe betrachtet. Im Zusammenbruch allen geschöpflichen Ringens um ein erfassendes Erkennen Gottes drängen sie naturhaft zu immer größerer Liebessehnsucht. Wie der tiefste Gehalt der bräutlichen Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche ihre dauernde, geheimnisvolle Vereinigung in der Menschwerdung und deren gnadenhafte Teilnahme ist, alle Erleuchtung aber letztlich nur diesen einen Sinn hat, immer mehr die Liebe der Kirche zur unversehrten Schönheit des Gottmenschen zu entfalten[90], so dient auch alle mystische Erleuchtung nur dazu, in uns immer mehr die Sehnsucht der Liebe zu steigern und uns immer unmittelbarer mit dem Wirklichkeitsgeheimnis Christi zu vereinen. Denn gerade in der Liebe ist er in uns, seinen Gliedern. Darum ist auch der Grad der Gottesliebe zugleich das Maß für die Liebe Gottes zu uns: „Gott erweist sich uns gegenüber immer so, wie wir uns selbst zu Ihm im freien Entscheid stellen[91].“ Ein Wort Gregors, das seinen tiefsten Sinn uns erst dann offenbart, wenn wir es in der Verbindung sehen, in der wir als Glieder der Kirche zum Gottmenschen und zum Vater im Himmel stehen: „Liebt der Vater seinen Sohn, dann liebt er auch den Leib des Sohnes wie Ihn selbst. Wir aber sind sein Leib[92].“

---

[88] *ἡ ὁδὸς ἡ βασιλική*: Hldhom. XI (44, 1008 A). Vgl. die Philonische Deutung Num 20, 17: „Auf dem Königswege (Sept.: *ὁδῷ βασιλικῇ* = Heerstraße) laßt uns daherziehen. Nicht zur Rechten und nicht zur Linken wollen wir abweichen, bis wir dein Land durchzogen haben (zu deinem Berge gekommen sind — *τὰ ὅρια*). Philon, Quod Deus sit immutabilis n. 144 (Cohn-Wendland II, 87, 1 ff); De spec. leg. IV n. 168 (Cohn-Wendland V, 247, 9 ff). Vgl. Clemens von Alexandria, Strom. IV, 2; 5, 2 (GCS II, 250, 12); VII, 12; 73, 6 (GCS III, 53, 2); VII, 5; 91, 5 (GCS III, 64, 34) und VII 5; 91, 5 (GCS III, 65, 2). Vgl. über die Verwertung des Motivs in Philons Theologie J. Pascher, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ*, Paderborn 1931, bes. S. 10 ff.

[89] Vgl. De virgin. (46, 381 C): *ὁμολογίαν τινὰ συμβιωτικήν*. — Or. I in Chr. resurrect. (46, 604 D): *γαμος = ἡ τῆς σοφίας συμβίωσις*. Zur *συζυγία* (44, 771 D) bei Valentin und Origenes vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 5.

[90] Hldhom. I (44, 772 C—D). Vgl. Origenes Hldkomm. (GCS VIII, 90, 4—91, 28; 151, 1—13).

[91] Hldhom. IX (44, 956 B): *τοιοῦτον ἀεὶ γίνεται τὸ Θεῖον ἡμῖν, οἵους ἂν ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ διὰ προαιρέσεως δείξωμεν*.

[92] In illud ‚Tunc …‘ (1 Kor 15, 28) (44, 1321 B): *εἰ γὰρ ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν Υἱὸν ……, ἀγαπᾷ καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ σῶμα ὡς αὐτὸν τὸν Υἱόν. Ἡμεῖς δὲ τὸ σῶμα*.

Der zweite Gedanke, der Gregors Theologie der Mystik ganz auf das Geheimnis des Gottmenschentums hin ausrichtet, ist das Motiv der C h r i s t u s - G e s t a l t u n g. In der Entfaltung unseres christlichen Daseins bis zur Höhe mystischer Erkenntnis- und Liebesgemeinschaft vollzieht sich ein fortwährender übergeschichtlicher Menschwerdungsprozeß des göttlichen Wortes von seiner Geburt bis zum Leiden und der Auferstehung. So ist die Umformung nach dem Bilde des Gottmenschen, die zur christlichen Existenz wesenhaft gehört[93], das Geheimnis des Lebens Christi, das sich im Gläubigen metempirisch wiederholt und auch in Einzelbegebenheiten seines historischen Lebens eine immer bleibende Realbedeutung für uns behält.

Weil christliches Dasein ein Gott-ähnlich-Werden[94] in der Umgestaltung des Menschen als „Bild des Bildes“[95] ist, werden wir in mystischer Wiedergeburt[96] zum Leben begnadeter Christuseinheit umgebildet. In der Taufe und im Glauben kehrt Christus selbst in unser Herz ein, um uns seines ganzen Lebens bis zum Geheimnis der Auferstehung selbst teilhaft werden zu lassen. Denn Taufe und Auferstehung sind sachlich nur zwei Abschnitte eines Umgestaltungsprozesses oder einer Wiedergeburt[97]: Sind wir mit Christus mystisch in der Taufe begraben, so nehmen wir auch an seiner Auferstehung teil[98]. Darum öffnet die Seele das Tor ihres Innern dem Herrn[99] und ergreift im Glauben Christus, wie man mit der Hand etwas festhält und nicht mehr losläßt[100]. „Durch den Glauben wirst du das Haus dessen, der sich in dir niederlassen wird[101]“. Darum lebt in Paulus nicht mehr Paulus — gleiches gilt von jeder Seele, die ihm ähnlich geworden ist — nein, Christus. „Er zeigt, daß Christus in ihm wohnt und beweist, daß Christus in ihm spricht“ (Hldhom. III; 44, 821 B). Ja, noch mehr: „Was sich einst in Maria der Jungfrau leiblich begab“, heißt es in Gregors Abhandlung über die Jungfräulichkeit, „als die Fülle der Gottheit durch sie in Christus aufstrahlte, das wird auch in jeder Seele Wirklichkeit, die ein wahrhaft jungfräuliches Leben führt“.[102] „In den Gläubigen wird die Weisheit und das wahre Wort geboren. In allen, die es aufnehmen, weilt es; nur in den Ungläubigen ist es noch nicht. Sollen also die Gaben

---

[93] In Psalmos II (44, 544 B); De professione christiana (46, 244 B—C).
[94] De professione christiana (46, 245 C).
[95] De perfectione (46, 272 B): *ὥστε γενέσθαι ἡμᾶς τῆς εἰκόνος εἰκόνα.* Zu *εἰκὼν εἰκόνος* vgl. bes. O r i g e n e s, Joh.-Komm. II, 3 (GCS IV, 55, 18); Lukashom. VIII (GCS IX, 56, 8—29).
[96] Hldhom. XI (44, 937 A): *διὰ τῆς μυστικῆς ἀναγεννήσεως.* Zur hl. Taufe vgl. De perfectione (46, 276 C); Or. catech. c. 33 (45, 85 C).
[97] C. Eunom. II (45, 504 A; ed. Jaeger II, 328, 9—22).
[98] Or. catech. c. 35 (45, 92 B).
[99] Hldhom. XII (44, 1016 C).
[100] Ebd. VI (44, 893 C).
[101] Ebd. III (44, 821 B).
[102] De virgin. (46, 324 B; vgl. auch ebd. 46, 380 D).

der Gnade in uns sein, so muß auch ihr Erzeuger in uns geboren werden."[103]

Bedeutet so Entstehung unseres Gnadenlebens mystische, übergeschichtliche Geburt des Herrn in uns, so erscheint der Heiland in uns nach dem Maße unseres geistlichen Fortschrittes entweder als Kind, als wachsender oder als vollendeter Christus. Deshalb ist die Seele in der Wärme ihrer Christusliebe ein Weinstock, durch dessen Reben göttliches Leben kreist, ist ein Geheimnis geistlicher Fruchtbarkeit:

„Sie wird zur Mutter der göttlichen Rebe, die vor dem Leiden blühte, im Leiden aber den Wein spendete. Denn das Jesukind, das in uns geboren wird, schreitet in denen, die es aufnahmen, an Weisheit, Alter und Gnade (vgl. Lk 2, 52) verschieden voran. Es ist deshalb nicht in allen in gleicher Weise, sondern richtet sich nach dem Maße eines jeden. Wie es der Aufnehmende zu fassen vermag, so zeigt es sich ihm auch verschieden. als Kind, als Jüngling, als vollendeter Mann, ähnlich einer Traube am Weinstock, die auch nicht immer die gleiche Gestalt behält, sondern mit dem Wandel der Zeit auch ihre Gestalt wechselt und ihr Aussehen: Sie sprießt hervor, blüht, wird reife Traube und gekelterter Wein ... Hier also ist sie blühende Zypernrebe, Rebe, die Wein verheißt, doch Wein selbst noch nicht ist, durch die Blüte aber die kommende Gnade verbürgt. Denn die Blüte ist die Hoffnung ... Wie selig ist doch dieser Weinbau, da seine Frucht nun der Gestalt des Bräutigams selbst ähnlich wird. Er ist das wahre Licht, das Leben und die wahre Gerechtigkeit. Wer durch sein Leben wird, was Jener ist und auf die Traube gleichsam seines Herzens blickt, schaut den Geliebten selbst in seinem Herzen ... Er ist die wahre Traube, die sich am Kreuzesholze zeigt und deren Blut all denen, die gerettet werden, Trank wird und Heil in Christus Jesus unserm Herrn ..." (Hldhom. III; 44, 826 D).

Der tiefere Grund dieses geheimnisvollen Prozesses gnadenhafter Christusgestaltung vom Leben der einfachen Gläubigkeit bis zur mystisch-ekstatischen Vereinigung wird von Gregor im Geheimnis der Einwohnung Christi gesehen oder in unserer Gliedschaft an der heiligen Kirche als dem Leibe des Gottmenschen: „ ‚Mit Christus bin ich gekreuzigt. Nicht mehr ich lebe, nein, Christus lebt in mir' (Gal 2, 20). Lebt darum Paulus nicht mehr, weil er mit Christus gekreuzigt ist, sondern Christus in ihm, so wird alles, was von Paulus geschieht und ausgesagt wird, mit Recht auf Christus selbst bezogen, der in uns lebt[104]". Was vom heiligen Paulus gilt, erfüllt sich auch, wie Gregor von Nyssa im gleichen Texte weiter ausführt, in allen Christen. Denn alle haben den alten Menschen mit seinen Begierden und Werken abgelegt (Eph 4, 22) und den Herrn in sich aufgenommen. Darum ist es Christus, der all das Gute wirkt, das von den Gläubigen geschieht; denn erst seine Gnade bringt in uns das gute Werk zustande[105]. Der Grund also für die Tatsache der Christusgestaltung im Ringen christlichen Daseins nach Voll-

---

[103] C. Eunom. III (45, 585 B; ed. Jaeger II, 20, 17—21, 4). — Zur Stelle des Hohenliedkommentars, Hom. III (44, 828 D) vgl. den prächtigen Text bei Origenes im Hohenliedkommentar (GCS VIII, 171, 13 ff).

[104] In illud ‚Tunc ...' (1 Kor 15, 28) (44, 1321 C).

[105] Ebd. (44, 1321 C): *τῇ χαριτι τοῦ χριστοῦ τῇ οἰκούσῃ ἐν αὐτῷ ἀνατίθησιν.*

kommenheit ist das Geheimnis unserer lebendigen Gnadenvereinigung mit Christus, ist unser Gnadenleben, das in ihm den eigentlichen Grund seiner Existenz und seiner Dynamik trägt und zutiefst begründet ist in dem mystischen Begrabenwerden des alten Menschen durch unser Teilhaftwerden am Sterben Christi[106].

Aufstieg christlichen Vollkommenheitsstrebens bis zur Höhe mystischen Erkenntnis- und Liebeslebens ist ferner Christusgestaltung, weil all unser Gnadenleben Gliedsein am Geheimnis der Kirche besagt. Denn die Kirche ist der Leib des Herrn. Gliedschaft bedeutet wesenhaft Teilsein am Ganzen; organische Einheit der Glieder besagt Lebens- und Schicksalsgemeinschaft von Glied und Ganzem, so daß Entfaltung des einen auch Leben des andern bedeutet und des einen Leid auch Kranksein des andern, wie zwischen Haupt und Gliedern Einheit des Wesens und Wirkens besteht[107]: „Wer weiß, daß Christus Haupt der Kirche ist (Eph 5, 23), denke vor allem daran, daß Haupt und Leib gleicher Natur und gleichen Wesens sind und daß zwischen Einzelgliedern und dem Ganzen eine organische Einheit besteht *(μία τις τῶν.... μελῶν πρὸς τὸ ὅλον συναφεια)*, die ihrerseits wieder durch die Einheit des Zusammenwirkens die Übereinstimmung der Teile mit dem Ganzen zustande bringt. Was außerhalb des Leibes weilt, ist darum auch bereits getrennt vom Haupte."[108] Zum lebendigen Ausdruck kommt diese stark vom hl. Paulus[109] her bestimmte organische Einheitsschau des Gottmenschentums Christi und unserer christlichen Existenz im Motiv von der Lebenseinheit und Schicksalsgemeinschaft zwischen Christi und unserm Dasein.

Was sich an Christus dem Haupte vollzog, strömt auch auf die Gemeinschaft der Gläubigen über, um sie dem Haupte als Glieder möglichst gleichartig zu machen und so im geheimnisvoll übergeschichtlichen Prozeß in ihnen Christi Leben immer reicher zu entfalten[110]. Denn weil sich im Mysterium des Gottmenschen Gottes Grenzenlosigkeit mit geschöpflicher Endlichkeit be-

---

[106] Hldhom. VIII (44, 944 B): *συνεταφης γαρ μοι διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θανατον*.

[107] Hldhom. XIII (44, 1048 B); In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) (44, 1317 C—D); De perfectione (46, 273 B—C).

[108] De perfectione (46, 273 A).

[109] Besondere Bedeutung für die nähere Ausgestaltung dieser organischen Kirchenauffassung Gregors haben: 1 Kor 12, 12—20; Gal 2, 19—20; Eph 4, 13. 16; 5, 13; Kol 1, 18. 24.

[110] Adv. Apollin. (45, 1152 C); C. Eunom. XII (45, 889 C, ed. Jaeger II, 278); ebd. II (45, 504 A, ed. Jaeger II, 328); Hldhom. XIII (44, 1048 C). Eine Fülle wertvollen Materials bietet Gregors Traktat In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) (44, 1304—1325); De perfectione (46, 273 ff). Weitere Texte vgl. bei E. Mersch, Le Corps mystique du Christ I², Paris 1936, bes. S. 451—462; ferner L. Malevez, L'Église dans le Christ: Rech. de Sc. rel. 25 (1935) 260—280.

hang mit der menschlichen Natur Christi steht, so muß der Gottmensch auch auf die Gestaltung der Gesamtmenschheit entscheidenden Einfluß ausüben und eine Wirksamkeit, die der physiologischen Funktion des Hauptes in Paulinischer Schau entspricht. Das Haupt ist aber bei Paulus Ursache und Grund der organischen Einheit, Zentrum aller Lebenstätigkeit und Garant der Teleologie aller gesunden Lebensäußerungen im Organismus[112]. Wie darum „vom Haupte aus der ganze Leib durch den Dienst eines jeden Gliedes zusammengefügt und zusammengehalten und jedem Teile seine bestimmte Arbeit zugemessen gegnen[111], die ganze Menschheit aber im organischen Zusammenwird" (Eph 4, 16)[113], so ist auch der Gottmensch der innere Seinsgrund und das Gestaltprinzip des göttlichen Lebens der Menschheit oder aller derer, die sich ihm in der Taufe und im Leben des Glaubens erschließen. Heiligkeit und Auferstehung Christi fordern darum auch Heiligkeit und Auferstehung der Glieder der Kirche, Christi Kreuz und Leiden auch die seinshafte Teilnahme an diesen Geheimnissen seines gottmenschlichen Lebens[114].

Aber auch umgekehrt! Leben, Entfaltung und Leiden der Glieder ist Wachstum, Leiden und Kreuztragen Christi: Wie Christus ohne Schmerzen aus der Jungfrau geboren ward, so wird er nun auch in uns fortwährend ohne Schmerzen geboren — in der Wiedergeburt der hl. Taufe[115]. Er lebt und leidet in uns, wächst in den Gläubigen, die zur mystischen Erleuchtung kommen, zum Mannesalter heran, wird in uns einst von den Toten auferstehen und sich in uns am Ende der Zeiten dem Vater unterwerfen (1 Kor 15, 28)[116]. „Der sich mit uns vereinte und mit uns in allem eins ward, macht sich auch alles Unsrige zu eigen[117]". Unser Gehorsam gegenüber dem Vater ist darum auch ein Gehorchen Christi in seinen Gliedern[118]. Er ist es ja, der sich in uns entfaltet (Hldhom. XIII; 44, 1048 C), ähnlich wie Sättigung und Entwicklung des Leibes auch von der Seele aus-

---

[111] Hldhom. XIII (44, 1045 D—48 A).

[112] De perfectione (46, 273 C).

[113] Ebd. (46, 273 D): *ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐστι τῷ σώματι τὸ πρὸς τὰς ἐνεργείας ἐνδόσιμον . . . . τὰ μέλη δεῖ ἕπεσθαι τῇ τῆς κεφαλῆς ὁδηγίᾳ καὶ πρὸς τὰ ἄνω τὴν ῥοπὴν ἔχειν.*

[114] In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1312 C—D; 1316 B; 1317 A). Hldhom. VIII (44, 949 A—B).

[115] Hldhom. XIII (44, 1053 B—C). Über die Bedeutung der jungfräulichen Geburt Christi für unser Leben der Jungfräulichkeit als mystische Empfängnis Christi vgl. De virgin. c. 2 (46, 324 B). Zur jungfräulichen Geburt Christi in der Taufe bei Methodius vgl. H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZkTh 59 (1935) 359—364.

[116] In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1320 A). Vgl. ähnlich Origenes, De princ. III, 5, 6 (GCS V, 277, 3—21).

[117] In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1317 D): *Ὁ τοίνυν πρὸς ἑαυτὸν ἡμᾶς ἑνώσας, καὶ ἡμῖν ἑνωθείς, καὶ διὰ παντων ἓν πρὸς ἡμᾶς γενόμενος, τὰ ἡμέτερα οἰκειοῦται παντα.*

[118] Ebd. (44, 1320 A).

gesagt wird[119]. Was also der Kirche, dem Leibe des Herrn, widerfährt, wird mit Recht von Christus selbst gesagt, der in ihr lebt[120].

Das ist das Geheimnis der Christusgestaltung in den Gliedern der Kirche[121]. Im Wachsen unseres Gnadenlebens prägt die Kirche in sich immer mehr die Züge des Gottmenschen aus[122]. In uns allen leuchtet so mitten im Wechsel der Zeit das Geheimnis des Gottmenschen auf, begegnet uns jene Einheit der Gegensätze[123], die sich an ihm offenbaren, wird sichtbar seine unsichtbare Herrlichkeit und strahlende Weisheit (Hldhom. XIII; 44, 1049 B—C). Er, den niemand schaute (1 Jo 4, 12) noch schauen kann (1 Tim 6, 16), schuf sich in der Kirche seinen Leib und baut sie durch den Zuwachs derer, die gerettet werden, in Liebe auf (Eph 4, 13). „Wie jene, die den Sonnenball selbst nicht schauen können, ihn aber im Spiegelbild des Wassers doch noch sehen, so erblickt man darum im Antlitze der Kirche wie in einem Spiegel die Sonne der Gerechtigkeit" (Hldhom. VIII; 44, 949 B). Wie einst Moses das Geheimnis Gottes im Wunder des brennenden Dornbusches in der Einsamkeit der Wüste Madian kund ward, so offenbart sich uns Gott nun strahlend im Gottmenschentum Christi[124]; täglich tritt er auch uns entgegen in der heiligen Kirche, der neuen Weltschöpfung[125]. Wie man „aus dieser sichtbaren Welt die unsichtbare Schönheit und den Urquell der Weisheit, dessen Ausstrom die ganze Welt schuf, erblickt, so schaut auch jeder, der auf diese neue Welt, die heilige Kirche, blickt, in ihr den, der alles in allem ist" (Hldhom. XIII; 44, 1049 D). Es ist die gottmenschliche Selbstoffenbarung der Kirche, ist der Selbsterweis ihres innersten göttlichen Wesens, das nichts anderes als die Ausweitung des Lebens des Hauptes ist, das sich auch im Gesamt der Glieder offenbart: „Was das Haupt seiner Natur nach ist, das müssen auch die Einzelglieder werden, wollen sie mit ihm in wahrer Gemeinschaft leben ... Was vom Haupte gilt, muß deshalb auch in den Gliedern zu finden sein."[126]

Je stärker sich also in den Gliedern der Kirche der Charakter der Christusgestaltung in der Entfaltung des Gnadenlebens aus-

---

[119] Ebd. (44, 1320 A): *Τὸ διὰ τοῦ σώματος ἡμῶν γινόμενον τῇ ψυχῇ λογιζόμεθα*: Vgl. ähnlich Origenes, in Matth. comm. ser. 73 (GCS XI, 172, 19—23): *Sicut ergo anima habitans in corpore, cum non esuriat quantum ad suam substantiam spiritalem, esurit tamen unumquemque corporis cibum, quia copulata est corpori suo, sic et salvator patitur, quae patitur corpus eius Ecclesia, cum sit ipse impatibilis quantum ad suam Divinitatem.* Zum Verhältnis Leib-Seele-Christus-Kirche bei Origenes vgl. außerdem bes. C. Cels. VI, 48 (GCS II, 120, 1—5).

[120] Ebd. (44, 1320 A).

[121] Ekklesiasteshom. II (44, 636 C).

[122] Hldhom. VIII (44, 949 B).

[123] Ebd. (44, 948 D).

[124] De vita Moysis (44, 332 C).

[125] Hldhom. XIII (44, 1094 B).

[126] De perfectione (46, 273 A—B).

prägt, umso größer ist auch ihre Christi Leben vermittelnde Kraft. Das ist die Sozial-Bedeutung höherer mystischer Erkenntnis und tieferer Christusliebe. Wie einst Johannes an der Brust des Herrn ruhte und dort die Fülle göttlicher Erkenntnis wie aus einem Quell in sich aufnahm, um sie andern in heiliger Überlieferung mitzuteilen, so reichen auch alle, die tiefer und unmittelbarer mit dem göttlichen Wort in Gemeinschaft getreten sind, wieder „den Kleinen die Milch" der Lehre Christi[127]. Freilich ist diese Tätigkeit der Glieder verschieden[128]. Die Hinordnung zum Ganzen verlangt ja Verschiedenheit und Andersartigkeit der Glieder. Wie organisches Leben erst in der Einheit der Verschiedenen möglich ist, so erfüllt auch die Kirche ihre Christusaufgabe nur in der verschiedenen Tätigkeit der Glieder und arbeitet so immerfort an der Verwirklichung des tiefsten Sinnes der Menschwerdung, der vom Heiland selbst in die Worte geprägt ist: „Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott" (Jo 20, 17)[129].

5. *Christusmystik und Heiliger Geist*

Mystische Christusgemeinschaft ist gnadenhafter Verkehr der Seele mit dem menschgewordenen göttlichen Wort, ist fortwährende geheimnisvolle Gestaltung des Gottmenschen in der Rückgewinnung unserer ursprünglichen Logosschönheit[130]. Zwar ist es Christus, der göttliche Bräutigam, selbst, der sich in der Vertraulichkeit heiliger Liebe der Seele offenbart und sie in beglückender Erleuchtung am Quell seiner ewigen Weisheit trinken läßt. Erst durch den Hl. Geist aber gelangt der Gläubige zu dieser Höhe innigster Christusvereinigung. Denn erst in seiner Gegenwart und seinem Gnadenwirken wird sie leuchtend rein und verlangt in verzehrender Liebessehnsucht immer mehr nach dem Gottmenschen.

Der Hl. Geist ist Glut der Liebe (Hldhom. IX; 44, 969 D). Er selbst ist das Feuer, das der Herr auf die Erde sandte und am

---

[127] Hldhom. II (44, 785 C): *τοὺς νηπίους ἐν Χριστῷ ποτίζειν* (1 Kor 3, 2). Zur Verwertung dieses Paulinischen Motivs vgl. Clemens von Alexandria, Paedag. I, 6, 37, 3; 38, 1; 39, 1—2 (GCS I, 112, 15—113, 19); Origenes zu I Sam. Hom. 1, 8 (GCS VIII, 13, 11—27); Ezechielhom. 7, 10 (GCS VIII, 399, 11—17).

[128] Hldhom. XIII (44, 1048 B): *συγκέκραται πρὸς ἑαυτὸ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἐνεργειῶν ἅπαν διὰ τῶν μελῶν σῶμα, ἵνα μὴ στασιαζῃ πρὸς τὸ ὅλον τὰ μέλη.* Ähnlich in illud ‚Tunc ...' (1 Kor 15, 28) (44, 1317 D): *εἰς εάυτὸν δέχεται παντας τοὺς ἑνουμένους αὐτῷ διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ σώματος, καὶ μέλη τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖται τοὺς πὰντας. ὥστε εἶναι πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα.* — Die 13. und 14. Hoheliedhomilie ist eine sehr ausführliche, oft breite Darlegung dieses Gliedcharakters und der Differenzierung der Glieder sowie ihrer Sozialbedeutung. Vgl. dazu Origenes, Hldhom. (GCS VIII, 154 bis 156).

[129] C. Eunom. II (45, 504 A; ed. Jaeger II 328, 15—19).

[130] C. Eunom. II (45, 517 A; ed. Jaeger II 340, 21—25).

Pfingstfeste über sie ausbreitete (Hldhom. X; 44, 980 C), Feuer, an dem sich die Seele erwärmt und in dessen Licht sie selbst durchsichtig wird, aufstrahlend in der Glut seiner leuchtenden Heiligkeit: „Was sich dem Lichte nähert, wird selbst Licht" (ebd. V; 44, 869 A). Der Hl. Geist wird uns ferner Hilfe im Kampf mit dem bösen Feind (Ekklesiasteshomilie VIII; 44, 748) und Schutz in Versuchungen (Hldhom. II; 44, 749 D). Er gibt uns die rechte Trauer über unser Fernsein vom Himmel und weckt in uns die Sehnsucht nach unmittelbarer Erfahrung unserer Christusnähe (Or. de beatitud. III; 44, 1224 A). In Trübsal und Not wird er uns Trost. Denn er ist der Tröster; die Gabe des Trostes ist nur der beseligende Ausdruck seiner heiligen Gegenwart in uns (ebd.; 44, 1232 B). Er ist der Seele Licht im geheimnisvollen Dunkel, in dem Gottes Schriftwort verborgen ist (In laudem fr. Bas.; 46, 812 C). Er ist ihr gütiger Führer in das Reich der heiligen Mysterien (*μυσταγωγία*, ebd.; 46, 812 C), eröffnet ihr die Tiefen Gottes (Hldhom. II; 44, 785 A) und ermöglicht ihr erst durch seine Gnade die mystische Schau der göttlichen Schönheit: Nicht einmal das Wort „Herr Jesus" (1 Kor 12, 3) können wir ohne ihn aussprechen (Or. in S. Steph.; 46, 717 B). Er ist der Geist der Weisheit und Einsicht (*συνέσεως*), jener Gaben, die die Frucht und der Lohn nimmermüder Betrachtung sind (In psalmos II 12; 44, 557 C). Er ist der Spender aller Gnade, die in uns blüht (*ἐπάνθουσα χάρις*), wenn wir ein Leben der Reinheit führen (De vita Moysis; 44, 385 D).

Kurz, der Hl. Geist bringt uns erst in lebendige Gemeinschaft mit Christus (De professione christiana; 46, 305 A), und nur von ihm beseelt, tragen wir Christus selbst in uns (C. Eunom. IV; 45, 676 A; ed. Jaeger II 98, 6). Er selbst gestaltet in uns den Gottmenschen (*ἐμμορφοῖ ἡμῖν τὸν Χριστόν*, In psalmos II 11; 44, 544 B), nach dessen Bild wir ja erschaffen sind. Der Hl. Geist ist es schließlich, der uns durch seine Gegenwart zu lebendigen Gliedern Christi macht.

Zwar ist diese unsere Christusgestaltung im Wachsen unseres Gnadenlebens von der Taufe bis zur mystischen Schau das Werk aller drei göttlichen Personen[131]. Und Gregor wird nicht müde, gerade aus dieser untrennbaren Einheit des Wirkens auch die W e s e n s gleichheit aller drei Personen zu beweisen[132]. „Eins

---

[131] Vgl. die ausgezeichnete Behandlung der Frage in der Epistula XXIV (46, 1088—94; ed. Pasquali 77 ff). Ähnlich C. Eunomium I (45, 416 A: ed. Jaeger I 171, 25—172, 15); Quod non sint tres dii (45. 125 A—B). — Zur Einheit des göttlichen Wirkens vgl. S. G o n z a l e z, La Formula *Μία οὐσία τρεῖς ὑποστασεις* en San Gregorio de Nisa, Romae 1939, S. 53—65.

[132] Vgl. außerdem C. Eunom. I (45. 373 B: ed. Jaeger I 135, 15 ff); Or. in bapt. Christi (46, 585 C). Zur Dieselbigkeit der göttlichen Wirksamkeit vgl. auch G. d e C a s t r o, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa, Freiburg 1938, bes. S. 73 ff. wo die Beziehung der Trinitätslehre Gregors zu Basilius näher berücksichtigt wird. Vgl. außerdem K. H o l l, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, bes. S. 129 f, 218 ff.

ist unser Leben, das wir durch den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit empfangen. Aus Gott, dem Urquell allen Lebens, strömt es hervor, fließt durch den Sohn uns zu und wird im Hl. Geiste vollendet."[133] Gregor sieht sehr klar, daß der tiefste Grund unserer Heiligung in der seinshaften, wirklichen Vereinigung mit dem Geheimnis der heiligsten Dreieinigkeit in der Gnade liegt. Dabei wird von Gregor unsere trinitarische Vereinigung mit dem Vater, der tiefste Sinn unseres Gnadenlebens, in der Gnadengemeinschaft mit dem Gottmenschen gesehen, ohne daß hierbei gewöhnlich auf die Bedeutung des Hl. Geistes eingegangen würde. Und Gregor darf auch so vorangehen. Besagt doch jede wahre, seinshafte Vereinigung mit dem menschgewordenen Sohn zugleich auch Ausdehnung der innergöttlichen Liebe des Vaters auf uns, die wir Christus selbst geheimniswirklich in uns tragen:

„‚Damit alle eins seien, wie wir eins sind' (Jo 17, 21). Wie geschieht es aber, daß ich in ihnen bin? Denn unmöglich ist's, daß ich a l l e i n in ihnen sei, ohne daß nicht auch Du zugleich mit mir in ihnen wärest. Denn ich und Du sind eins. Darum werden alle wahrhaft eins, die in uns wirklich vollendet sind; ‚denn wir sind eins'... Noch deutlicher kommt diese Wahrheit in den Worten des Herrn zum Ausdruck, die unmittelbar folgen: ‚Du liebtest sie, wie du mich liebtest' (Jo 17, 23). Denn liebt der Vater seinen Sohn und sind wir alle im Sohn, die durch unsern Glauben an ihn sein Leib wurden, dann muß der Vater, der seinen Sohn liebt, auch den Leib des Sohnes mit der gleichen Liebe lieben wie ihn selbst. Wir aber sind sein Leib[134]."

Unsere Vereinigung mit dem Vater vollzieht sich darum im Sohn. Und gerade darin besteht der tiefste Sinn der Mittlerschaft[135] Christi, durch sich alle mit dem Vater zu vereinen, in der Gliedschaft an seinem Leibe, der heiligen Kirche: „Er, der uns mit sich vereinte, ist dadurch auch bereits in allem mit uns eins geworden und stellt so unsere Gemeinschaft mit dem Vater wieder her[136]."

Sobald aber Gregor von Nyssa die trinitätstheologische Bedeutung des H l. G e i s t e s für das Geheimnis unserer Gliedschaft an der hl. Kirche näher berücksichtigt, sieht er gerade in der Vereinigung mit dem Hl. Geiste als dem Geiste Christi das Prinzip unserer Christusgestaltung. Erst durch den Hl. Geist sind

---

[133] Epist. V (46, 1032 C; ed. Pasquali 31, 11—14). Vgl. ähnlich C. Macedon. (45, 1317 B).

[134] In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) (44, 1321 A). Es ist eine tiefe trinitätstheologische Betrachtung unseres Gnadenlebens, die uns in ähnlicher Weise bereits bei O r i g e n e s im Hoheliedkommentar begegnet (GCS VIII, 69, 22—29 und 70, 12—17): *Et quia Deus caritas est* (1 Jo 4, 8), *et Filius, qui ex Deo est, caritas est, sui simile aliquid requirit in nobis, ut per hanc caritatem, quae est in Christo Jesu, Deo, qui est caritas, velut cognata quadam per caritatis nomen affinitate sociemur, sicut et ille, qui iam coniunctus illi dicebat: Quis separabit nos a caritate Dei, quae est in Christo Jesu Domino nostro?*

[135] In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28): *ἐν τούτῳ πληροῖ τὴν μεσιτείαν,ἐν τῷ ἑαυτῷ παντας ἑνῶσαι καὶ δι' ἑαυτοῦ τῷ Πατρί* (44, 1320 C).

[136] Ebd. (44, 1320 C): *ἑαυτῷ ἡμᾶς ἑνώσας ὁ ἐν τῷ Πατρὶ ὢν δι' ἑαυτοῦ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἡμῶν συναφειαν ἀπεργαζεται.* Ähnlich ebd. D: *πρὸς ἑαυτὸν ἡμᾶς ἑνώσας.*

wir ja mit dem Sohne vollkommen vereint, so daß sich nur durch ihn die Liebe des Vaters zum Sohn auch auf uns ausdehnen kann: „Wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht Christi (Röm 8, 9). ‚Die Herrlichkeit, die du mir gabst, teilte ich ihnen mit' (Jo 17, 22). Herrlichkeit nennt der Herr hier den Hl. Geist, den er durch Anhauchen seinen Jüngern mitteilte. Denn alle, die voneinander getrennt sind, können nicht anders vereint werden als dadurch, daß sie in der Einheit des Hl. Geistes zusammenwachsen[137].“ Wie ferner das Geheimnis der Menschwerdung zugleich die Einwohnung des Hl. Geistes in Christi menschlicher Natur nach sich zog, so fordert auch die Ausweitung des gottmenschlichen Lebens Christi auf seinen Leib eine ähnliche Mitteilung des Hl. Geistes an die Gläubigen[138]. Ist Christi Menschheit gerade durch den Besitz des Hl. Geistes gesalbt und sind wir nur durch unsere Teilnahme am Leben des Gottmenschen Christen, so sind auch wir erst im Besitze des Hl. Geistes wirklich mit Christus vereint[139].

Wie schließlich das trinitarische Urbild aller kirchlichen Gemeinschaft die Einheit von Vater und Sohn im Hl. Geiste ist (Jo 17, 21) — der Hl. Geist ist ja die Herrlichkeit, die der Vater dem Sohne mitteilt, und das Band, das beide im innergöttlichen Kreis *(ἐγκύκλιος περιφορα)* persönlich eint[140] — so kommt auch unsere vollendete trinitarische Gnadengemeinschaft erst im Hl. Geiste zustande. Deshalb ist gerade der Hl. Geist der eigentliche Grund der gnadenhaften Einheit aller in der hl. Kirche, der neuen Schöpfung. Der Hl. Geist ist darum die Verwirklichung des Heilandwortes (Jo 17, 21), das die innergöttliche Gemeinschaft als Urbild der Einheit der Gläubigen in der Kirche hinstellt. In einer anregenden und lehrreichen Erklärung der betreffenden Stelle im Johannes-Evangelium entwickelt Gregor sehr klar diesen trinitarischen Gedankengang:

„‚Damit alle eins seien wie Du Vater in mir und ich in Dir, damit auch sie eins seien'... Das Band aber dieser Einheit ist die Herrlichkeit *(τὸ δὲ συνδετικὸν τῆς ἑνότητος ἡ δόξα)*. Daß aber der Geist hier ‚Herrlichkeit' genannt wird, dem wird kein Wissender widersprechen, der auf des Herrn Wort schaut: ‚Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen' (Jo 17, 22). Es verlieh aber den Jüngern tatsächlich diese Herrlichkeit der Herr, als er zu ihnen die Worte sprach: ‚Empfanget den Hl. Geist!' Er selbst empfing diese Herrlichkeit, die er schon immerdar hatte, bevor die Welt war, der die menschliche Natur annahm. Seit aber

---

[137] In illud ‚Tunc .. .' (1 Kor 15, 28): *οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως ἑνωθῆναι τοὺς ἀπ' ἀλλήλων διεστηκότας, μὴ τῇ ἑνότητι τοῦ Πνεύματος συμφυομένους* (44, 1320 C).

[138] Vgl. Hldhom. XV (44, 1117 A); In illud ‚Tunc ...' (1 Kor 15, 28) (44. 1320 D).

[139] Adv. Macedon. (45, 1321 A—B).

[140] Wie der Hl. Geist als dritte göttliche Person die Kreisbewegung im innergöttlichen Leben schließt (*τὴν ἐγκύκλιον περιφοραν*, In illud ‚Ad imag. Dei'; 45, 1329 A—B), so ist auch er gerade das Band der Einheit und des Friedens (*ἑνότης* und *συνδεσμὸς τῆς εἰρήνης*, Hldhom. XV; 44, 1117 A) in der Einheit der Kirche, die ein Abbild der innergöttlichen Einheit zwischen Vater und Sohn ist. Vgl. Jo 17, 21 f. Zum Hl. Geist als *συνδεσμὸς Τριαδος*: Epiphanius. Adv. haeres. Panar. 62, 4 (41, 1056 A).

dadurch unsere menschliche Natur durch den Geist verherrlicht ist, breitet sich diese Herrlichkeit immer weiter aus und wird allem zuteil, das ihr stammverwandt ist, angefangen von den Jüngern. Darum spricht Christus: ,Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen, damit sie eins seien, wie wir es sind. Ich in ihnen und Du in mir, damit si vollendet werden in eins' (Jo 17, 21)[141]."

Weilen auch alle drei göttlichen Personen im Gerechten und entfaltet sich deshalb mit dem Wachstum der Liebe in gleicher Weise auch die Vollkommenheit dieser unserer trinitarischen Vereinigung, so wird doch, wie wir sahen, gerade der Einwohnung des Hl. Geistes eine Bedeutung für unsere Christusgliedschaft zugeschrieben, die von den beiden andern göttlichen Personen in gleicher Weise nicht ausgesagt wird. Denn sind wir auch schon allein auf Grund der Menschwerdung mit Christus, dem Haupte der Menschheit, irgendwie seinshaft verbunden[142], so sind wir wahre Glieder des Gottmenschen doch erst im Besitze seines Geistes[143]. Da nun in den verschiedenen Texten und Beweisgängen Gregors, die wir vorhin verwerteten, der Hl. Geist von Vater und Sohn deutlich unterschieden, ja gerade in seiner personalen innertrinitarischen Eigenart den beiden andern Personen gegenübergestellt wird, so geht man theologisch nicht fehl, wenn man dessen gnadenhafte Einwohnung in uns im Sinne eines *proprium* und keiner bloßen Appropriation auffaßt, auch wenn diese unsere Frage von Gregor weder klar berücksichtigt noch sachlich eingehender behandelt ward.

Daß es sich bei der Einwohnung des Hl. Geistes im Sinne Gregors wirklich um eine Beziehung des Gläubigen gerade zur dritten göttlichen Person handelt, insofern diese vom Vater durch den Sohn hervorgeht, zeigt u. a. z. B. sehr schön der gerade zitierte Text der fünfzehnten Hoheliedhomilie (44, 1117), der trinitätstheologische Gedankengang aus dem Traktat In illud ,Tunc . . .' (1 Kor 15, 28), den wir bereits berücksichtigten[144], sowie ein zusammenfassender Text aus der Abhandlung Adv. Maced. (45, 1329 A—B): Wie der Vater durch den Sohn und der Sohn durch den Hl. Geist verherrlicht wird, so besagt auch unser Vollkommenheitsleben Verherrlichung des Sohnes durch den Hl. Geist und des Vaters durch den

---

[141] Hldhom. XV (44, 1117 A). Die gleiche geisttheologische Deutung des Heilandwortes: „Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen" (Jo 17, 22) findet sich in In illud ,Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1312 C—D).

[142] Nur deshalb sind wir wirklich Christi Heiligkeit teilhaft geworden, weil wir alle mit ihm bereits in seiner Menschwerdung derart keimhaft geeint sind, daß sich des Gottmenschen Vollkommenheit auch auf uns ausbreiten kann. In illud ,Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1316 B; 1313 B—C); C. Apollinarem (45, 1152 C; 1260 A); Orat. catech. c. 32 (45, 80 C). Weil diese organische Einheitsauffassung zu den tragenden Grundlagen der Erlösungs-, Kirchen- und Gnadentheologie gehört, behandeln wir sie noch im zweiten Teil unserer Arbeit.

[143] Vgl. Röm 8, 9. In illud ,Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1320 D); Or. de beatitud. V (44, 1248 A); C. Macedon. (45, 1321 A—B; 1325 D; 1329 C); Hldhom. XV (44, 1117 A).

[144] 44, 1320 D—1322 B.

Sohn[145]. M. a. W.: Wie in der Reihenfolge der göttlichen Personen der Hl. Geist die dritte ist, und sich in ihm der trinitarische Kreis vollendet[146], so ist auch unsere vollendete Eingliederung in den Lebensstrom des Sohnes zunächst und unmittelbar, wie wir bereits sahen, in der Einwohnung des Hl. Geistes als des Geistes Christi begründet, gerade insofern dieser aus dem Vater durch den Sohn als das Telos des trinitarischen Lebens ausströmt. Deutlich bestätigt diese Auffassung ein Text aus der fünften Rede über die acht Seligkeiten: „Ich und der Vater werden kommen und bei ihm Wohnung nehmen (Jo 14, 23), nachdem der Hl. Geist schon vorher bei ihm Wohnung genommen hat" *(τοῦ ἁγίου Πνεύματος δηλονότι προενοικήσαντος,* 44, 1248 A).

Da im theologischen Sprachgebrauch nur das „appropriiert" genannt wird, was tatsächlich zwar allen göttlichen Personen zukommt, einer Person jedoch in besonderer Weise zugedacht wird (z. B. der Sohn ist weise, der Hl. Geist heilig), *proprium* dagegen nur das besagt, was einer Person ausschließlich zukommt (Vatersein, Sohnschaft), so scheint uns die unmittelbare Einigung des Gerechten mit dem Hl. Geist im Sinne Gregors ein wirkliches *proprium* zu sein. Denn wohnen auch zugleich mit dem Hl. Geist der Vater und der Sohn auf Grund des trinitarischen Ineinanderseins in uns, so besteht doch eine unmittelbare Vereinigung nur mit dem Hl. Geiste als dem Geiste des Gottmenschen[147]. Gewiß gehen dieser vollkommenen Christusvereinigung durch den Hl. Geist und die Gnade schon andere unvollkommene Stufen der Vereinigung voraus: Auf Grund der Menschwerdung sind ja alle Menschen schon irgendwie mit Christus verbunden. Aber diese

---

[145] Adv. Macedon. (45, 1329 B); *δοξάζεται ὁ Υἱὸς ὑπὸ τοῦ Πνεύματος δοξαζεται ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατήρ. παλιν τὴν δόξαν ἔχει παρὰ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός,καὶ δόξα τοῦ Πνεύματος ὁ Μονογενὴς γίνεται.... οὕτω παλιν καὶ ἀνακυκλούμενος ὁ λόγος τὸν Υἱὸν μὲν δοξαζει διὰ τοῦ Πνεύματος,διὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα.*

[146] Ebd. (45, 1329 A): *ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον τῆς δόξης διὰ τῶν ὁμοιῶν περιφοραν.* Zum Ursprung des Hl. Geistes aus Vater und Sohn vgl. neben Th. de Régnon, Etudes sur la Sainte Trinité, Paris 1898, III 2, S. 37—42, und K. Holl, a. a. O., S. 213, bes. S. Gonzalez, a. a. O., S. 128—133.

[147] In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28): *οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἑνωθῆναι τοὺς ἀπ' ἀλλήλων διεστηκότας,μὴ τῇ ἑνότητι τοῦ Πνεύματος συμφυομένους. εἰ γαρ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει,οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ* (44, 1320 C). Vgl. ähnlich Hldhom. XV (44, 1117 A—B. C); C. Macedon. (45, 1321 A): Wie zwischen der Haut unseres Körpers und der Salbe kein Zwischenraum bemerkbar ist..., so besteht auch eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Sohn und dem Hl. Geist. Darum muß jeder, der Christus im Glauben ergreifen will, zuerst mit der Salbung selbst in Berührung treten *(ἀναγκαῖον προεντυγχανειν διὰ τῆς ἀφῆς τῷ μυρῷ).* Weil unter der Salbung der in Christus wie auch in uns gegenwärtige Hl. Geist verstanden ist, wird eine unmittelbare Vereinigung mit dem Hl. Geiste auch hier wieder gelehrt. — Vgl. weiter ebd. (45, 1325 C—D): *ὁ εὐσεβῶς τὸ πνεῦμα δεξαμενος,εἶδεν τῷ πνεύματι τοῦ Μονογενοῦς τὴν δόξαν.* Ebd. (45, 1329 C): *πῶς γαρ τις προσκολληθήσεται τῷ Κυρίῳ μὴ τοῦ Πνευματος τὴν συναφειαν ἡμῶν πρὸς αὐτον ἐνεργοῦντος;*

Christusvereinigung ist gleichsam tot. Unvollkommen lebendig wird sie in der Annahme des Glaubens[148] und kommt zur vollen Entfaltung erst in der gnadenhaften Einwohnung des Hl. Geistes, wobei der Geist auf uns nur deshalb überströmen kann, weil wir mit dem Gottmenschen bereits keimhaft durch die Menschwerdung vereint waren. Ist aber der Hl. Geist in uns, dann wohnen mit ihm zugleich auch die beiden andern göttlichen Personen wesenhaft in uns. U n m i t t e l b a r allein der Hl. Geist, Vater und Sohn nur in der unmittelbaren Berührung des Hl. Geistes mit unserer Seele. Wie Christi Menschheit erst in der Einwohnung des Hl. Geistes wirklich vollendet ward[149], so sind auch wir mit dem Gottmenschen erst im Hl. Geist vollkommen geeint.

Hierbei ist keineswegs an eine bloße Gegenwart des Hl. Geistes ohne Mitteilung der geschaffenen Gnade zu denken. Das zeigt deutlich Gregors ganze gnadentheologische Auffassung, die für das Zustandekommen und die Erhaltung unseres Geistbesitzes wahre Gottesliebe verlangt und sie zugleich als höhere gnadenhafte Entfaltung unserer geschaffenen Logosabbildlichkeit betrachtet[150]. Weil Glaube und Liebe nur höhere, wenn auch gnadenhafte Vervollkommnung unserer konkreten Logosförmigkeit sind, diese aber von Gregor als bereits mit Christus keimhaft vereint angesehen wird (Menschwerdung), so brauchte auch die Notwendigkeit einer neuen geschaffenen Gnade von Gregor nicht so stark betont zu werden, wie es die abendländische Gnadentheologie tun mußte, die diese keimhafte, schon in der Menschwerdung begründete Christusvereinigung jedes Menschen wenig oder kaum weiter beachtete[151].

Gegen eine unmittelbare Vereinigung des Gläubigen mit dem Hl. Geist im Sinne eines Propriums besteht auch darin keine ernste dogmatische Schwierigkeit, daß das Zustandekommen und die Aufrechterhaltung einer solchen Geistvereinigung Werk aller drei göttlichen Personen wäre. „Alle Wirksamkeit geht aus vom

---

[148] Verbindung mit Christus im Glauben: Hldhom. XII (44, 1037 C) und XIII (44, 1044 D); C. Macedon. (45, 1321 B).

[149] Hldhom. XV (44, 1117 B): *ὁ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν περιβαλλόμενος ἧς δοξασθείσης διὰ τοῦ Πνεύματος*. C. Macedon. (45, 1320 D—1321 B).

[150] Gottesschau ist nur Rückgewinnung der ursprünglichen Schönheit unserer Gottbildlichkeit: De virgin. (46, 373 C); De professione christiana (46, 244 C—D). Glaube und Liebe sind der Weg zur Schau und mystischen Vereinigung.

[151] Der konkrete Ausdruck des göttlichen Allheilswillens ist daher im Lichte von Gregors Auffassung unsere menschliche mit Christus dem Haupte vereinte und mit seiner Gnadenfülle ständig in Verbindung stehende Existenz. Entscheidende Voraussetzung ist also das Geheimnis der Inkarnation. Erschließt unser Dasein sich im Glauben einer l e b e n d i g e n Einheit mit dem Gottmenschen, so ist dies höhere Entfaltungsstadium bereits im Besitz des L e b e n s Christi in der Liebe und der Einwohnung seines Geistes. Zum Leben kommt man also nur durch Glaube und Taufe, d. h. durch unmittelbaren Kontakt mit dem uns in der Kirche als dem mystischen Leibe Christi begegnenden Gottmenschen.

Vater, strömt durch den Sohn und wird im Hl. Geist vollendet" (Quod non sint tres dii; 45, 125 C). Genau so wenig wie die hypostatische Vereinigung, die als Proprium ausschließlich dem Sohn zukommt, sein Mitwirken mit dem Vater und dem Hl. Geist ausschließt, so verneint auch die besondere, unmittelbare Vereinigung des Hl. Geistes mit der Seele des Gerechten keineswegs die Wirktätigkeit des Hl. Geistes mit Vater und Sohn. Alles Wirken Gottes ist eben Ausdruck der einen göttlichen Natur oder der einen Gottheit[152].

Erst wenn wir unsere unmittelbare Vereinigung mit dem Hl. Geist in der Theologie Gregors von Nyssa als ein wirkliches *proprium* auffassen, offenbart sich uns auch die eigentliche Durchschlagskraft des Beweises, den Gregor ähnlich wie Basilius[153], Gregor von Nazianz und besonders Cyrill von Alexandrien[155], im Kampfe gegen den Macedonianismus für die Gottheit des Hl. Geistes gerade aus unserer Heiligung und Christusgestaltung in der Einwohnung des Geistes führt. Ist auch Gregors Beweisführung nicht so klar und zwingend wie die des großen Alexandriners, so ist ihre Grundvoraussetzung doch nicht selten die gleiche (45, 1321 C—D; 1329 A—C): Der Hl. Geist allein steht mit uns in unmittelbarer Vereinigung. Weil auf Grund des trinitarischen Ineinanderseins immer alle drei göttlichen Personen im Begnadeten wohnen, die Gottheit des Hl. Geistes aber gerade aus unserer Vergöttlichung durch ihn oder seine Einwohnung aufgewiesen werden soll, so hat dieser Beweis gegen den Macedonianismus nur unter der Voraussetzung Wert, daß wir unmittelbar mit dem Hl. Geist und erst durch ihn mit dem göttlichen Sohn und dem Vater vereint sind.

Erst von hier aus ist schließlich auch die überragende Bedeutung verständlich, die der Hl. Geist in Gregors Theologie der

---

[152] Quod non sint tres dii (45, 125 C): *πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα.* Zum Versuch, die gedankliche Unmöglichkeit einer dem Hl. Geiste eigenen unmittelbaren Vereinigung aus dem Wirken aller drei göttlichen Personen aufzuweisen, vgl. z. B. P. Galtier, De SS. Trinitate, Romae 1933, S. 430.

[153] De Spiritu Sancto 9, 22 (32, 109 B—C); ebd. 15. 35 (32, 129 B—D). Der Text 12, 28 bietet den gleichen Gedankengang wie Gregor von Nyssa, Adv. Macedon. (45, 1320 D—1321 A): der Name „Christus" als Bekenntnis der ganzen Trinität, nur daß Gregor stärker das Motiv der Königsherrschaft betont.

[155] Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, bes. assertio 33—34 (75, 570 B. 571 D. 575 C. 582 A. 591 A. 606 A. 607 B—C). Ebenso Dialogi de sancta et consubstantiali Trinitate, bes. VII (75, 1086 C. 1089 A. 1097 B). Zur unmittelbaren Vereinigung des Gerechten mit dem Hl. Geist in der Theologie des hl. Cyrill vgl. die sehr instruktive Arbeit von L. Janssens, Notre Filiation divine d'après Cyrille d'Alexandrie: Ephem. Theol. Lovan. 15 (1938) 233—278. Dazu D. Petavius, Opus de Theologicis Dogmatibus II. De SS. Trinitate 8. 4 (Venetiis 1721, S. 456—463) sowie Th. de Régnon, a. a. O., III b. bes. S. 524 ff.

Brautmystik und Christusgestaltung besitzt. Sind wir erst durch die unmittelbare Gegenwart des Hl. Geistes vollkommen mit dem Gottmenschen und durch ihn mit dem Vater vereint[156], so ist auch gerade der Hl. Geist für all unser Wachsen in Christus entscheidend. In ihm werden wir zur mystischen Brautgemeinschaft mit dem göttlichen Wort geführt. Er ist es, der auch in uns das Geheimnis der Christusgeburt und Christusgestaltung immerfort verwirklicht, wie er einst die Jungfrau überschattete, daß aus ihr geboren ward der Herr[157]. Erst durch ihn sind wir wahrhaft im Sohn: „Wer den Hl. Geist fromm in seinem Herzen empfing, schaut in ihm die Herrlichkeit des Sohnes und erkennt im Sohn das Bild des Unbegrenzten[158].“ Nur im Hl. Geist eröffnet sich uns der Eintritt in den innertrinitarischen Lebensstrom und in das Geheimnis innergöttlicher Herrlichkeit, in dem der Sohn vom Vater seine Herrlichkeit empfängt und sie dann selbst dem Hl. Geist mitteilt, so daß der Geist in seiner ganzen Wirklichkeit die Verherrlichung des Sohnes bedeutet, wie dieser die des Vaters ist: „Das ist der Kreislauf innergöttlicher Herrlichkeit zwischen den wesensgleichen Personen. Vom Hl. Geiste wird der Sohn verherrlicht, vom Sohn der Vater. Der Sohn aber empfängt seine Herrlichkeit vom Vater, und des Hl. Geistes Herrlichkeit ist der Sohn selbst. Denn nur durch die Herrlichkeit des Sohnes wird der Vater verherrlicht und nur durch die Größe des Hl. Geistes der Sohn. In ähnlicher Kreisbewegung bedeutet darum auch unser Gebet Verherrlichung des Sohnes durch den Hl. Geist und durch den Sohn Verherrlichung des Vaters[159].“ „Im hl.Geist mit dem Vater vereint (*τοῦ Πνεύματος τὴν συναφειαν .... ἐνεργοῦντος,* 45, 1329), haben wir im Sohne Zutritt zum Vater“ (45, 1325 C). Erst in der Vereinigung mit dem Geist ist also dem Gläubigen der Grund für die verherrlichende Erkenntnis des Eingeborenen und damit des Vaters gegeben[160], von dem als dem Urquell allen Lebens auch wir unser Leben durch den Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit empfangen haben. Denn der Geist ist dem, der die Gnade empfing, Quell des Wassers, das zum ewigen Leben springt[161]. In seiner Gnade schaut man den Sohn und wird so der Herrlichkeit des Vaters teilhaft[162]. Im Hl. Geist wird deshalb auch die Kirche, die Gesamtheit der Gläubigen, durch den Zuwachs der Geretteten zur Vollendung in

---

[156] Adv. Macedon. (45, 1325 C—D. 1329 B).

[157] Vgl. De virgin. (46, 324 B. 380 D).

[158] Adv. Macedon. (45, 1325 D).

[159] Adv. Macedon. (45, 1329 A—B): *Τίνι γὰρ ἐνδοξασθήσεται ὁ Πατήρ,εἰ μὴ τῇ ἀληθινῇ τοῦ Μονογενοῦς δόξῃ; ἐν τίνι δὲ παλιν ὁ Υἱὸς δοξασθήσεται,εἰ μὴ ἐν τῇ μεγαλωσύνῃ τοῦ Πνεύματος; οὕτω παλιν καὶ ἀνακυκλούμενος ὁ λόγος τὸν Υἱὸν μὲν δοξαζει διὰ τοῦ Πνεύματος,διὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα.*

[160] Adv. Macedon. (45, 1325 D).

[161] C. Eunom. X (45, 836 B; ed. Jaeger II 234, 6—8).

[162] In S. Stephan. (46, 717 C).

Erkenntnis und Liebe[163] und damit zu immer größerer Einheit geführt, bis einst alle, Engel und Menschen, in der Alleinheit des Pleroma[164] den Jubelhymnus des Weltenendes anstimmen[165], trunken von seliger Liebe und sich doch zugleich verzehrend in grenzenloser Sehnsucht nach dem ganz nahen und doch zugleich ewig fernen unendlichen Gott.

(Fortsetzung folgt.)

---

[163] Or. cat. (45, 9 A). Vgl. auch de perfectione (46, 273); Hldhom. XIII (44, 1048).

[164] De an. et resurr. (46, 128 B).

[165] C. Eunom. IV (45, 636 B; ed. Jaeger II 63, 20—64, 7); In psalmos I 9 (44, 485 C; ähnlich 513 B und 586 C); In Christi resurr. or. III (46, 653 A ff).

DIE AUFERSTEHUNGSHOFFNUNG BEI OSEE 6, 1—3.

Von Dr. Franz König, Krems

Es ist eine auffallende Besonderheit der alttestamentlichen Religion, daß der Glaube an eine Auferstehung von den Toten — im Gegensatz zum NT — fast ganz zurücktritt und nur einen dürftigen und spärlichen Niederschlag in den alttestamentlichen Schriften findet.

Außer Dan 12 und dem 2. Makkabäerbuch findet sich der Glaube an die Auferstehung Einzelner von den Toten noch bei Isaias 26 und wohl auch 53. Ezechiel scheint in seiner Vision von der Wiederbelebung toter Gebeine ein Bild einer wirklichen Auferstehung von den Toten vor Augen gehabt zu haben, um damit seine geprüften und geschlagenen Landsleute auf die Wiederherstellung des israelitischen Volkes in der Zukunft zu verweisen.

Es ist nun die Frage, ob auch Osee 6, 1 f das Bild einer wirklichen Totenerweckung benützt, um damit die Wiederherstellung seines Volkes zu verkünden, oder ob er in der betreffenden Stelle das Bild eines Kranken vor Augen hat, der durch Gottes Hilfe sich in unglaublich kurzer Zeit wieder vom Krankenlager erheben kann.

Diese Stelle ist wiederholt erörtert worden. Wenn wir von den verschiedenen Kommentaren absehen, so haben in letzter Zeit ausführlicher über diese Stelle gehandelt W. W. Baudissin[1], A. Bertholet[2], E. Sellin[3] und F. Nötscher[4].

A. Bertholet[5] ist der Ansicht, daß Osee nur das Bild einer Krankenheilung vor Augen habe; während Sellin im Anschluß an Baudissin zeigen will, daß der Prophet bei seiner Schilderung von der wunderbaren Wiederherstellung des Volkes eine wirkliche Auferstehung von den Toten vor Augen habe. Nötscher vertritt die Meinung, daß es sich nicht definitiv entscheiden lasse, ob Osee das Bild für die Wiederherstellung seines Volkes von der Totenauferstehung oder von der Krankenheilung hernehme[6].

Der Zusammenhang von Kap. 6 mit dem Vorausgehenden ist folgender: Das israelitische Volk, das in Not und Elend seine Treulosigkeit gegen Jahwe erkannt hat, kehrt wieder zu Gott zurück und spricht: „Wohlan, kehren wir zu Jahwe zurück. Denn er hat zerrissen und wird uns heilen, er hat geschlagen und wird uns verbinden. Er belebt uns

---

[1] W. W. Baudissin, Adonis und Esmun (1911) 403 ff.

[2] A. Bertholet, The American Journal of Theology 20 (1916) 9 ff.

[3] E. Sellin, Neue Kirchliche Zeitschrift (1919) 241 ff.

[4] F. Nötscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube (1926) 138 f.

[5] A. Bertholet, a.a.O. 9 meint: “I do not think that Hos. 6, 2 has anything whatever to do with a resurrection in the correct sense of the word.”

[6] F. Nötscher, a. a. O. 145: „Ob der Prophet das Bild für die Wiederherstellung des Volkes von der Totenauferstehung oder von der Krankenheilung hernimmt, läßt sich meines Erachtens definitiv nicht entscheiden.“

P. Volz, Die vorexilische Jahweprophetie (1897) 33 lehnt den Auferstehungsgedanken an unserer Stelle ab. Er argumentiert aus dem Zusammenhang und nicht aus einer Wortanalyse. J. Wellhausen, Die kleinen Propheten (1898) 115 übersetzt die in Frage kommende Stelle: „Er wird uns vom Krankenlager aufhelfen.“

F. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel (1892) 113 meint: „Die Auferstehung, um die es sich hier (gemeint ist Osee 6, 1 f) handelt, ist die des Volkes als Nation.“

nach zwei Tagen, läßt uns am dritten Tage auferstehen, auf daß wir vor ihm leben."

Zwei Dinge sind es, die in der Interpretation dieser Stelle diskutiert werden:

1. Die Bedeutung des Verbums *qûm*; d. h. ob sich die Hiphil-Form notwendig auf das Erwachen aus dem Totenschlummer beziehe; und

2. welchen Sinn die genaue Zeitbestimmung hat: Nach zwei Tagen wird er uns beleben und am dritten auferstehen lassen.

Sellin will im Anschluß an Baudissin zeigen, daß die Hiphil-Form von *qûm* nie die Bedeutung von „auferstehen-lassen vom Krankenlager" habe, sondern, daß die Bedeutung von „auferstehen vom Tode" einwandfrei sich belegen lasse. Als Belegstellen bringt er Is 26, 14. 19; Jb 14, 12; 4 Kg 13, 21; Am 5, 2; Ps 88, 11, in denen durch den Kontext die Bedeutung von „aufwachen aus dem Todesschlummer" gesichert sei. W. Gesenius[7] hat diese Interpretation auch in seinem Wörterbuch übernommen[8].

Wir wollen im Folgenden zeigen, daß *qûm* niemals direkt das Aufwachen aus dem Todesschlummer bedeute. Das Hebräische hat nach unserer Ansicht kein Wort, das unserem „auferstehen von den Toten" entspricht. Dort, wo von Totenerweckung die Rede ist, wird dies im Hebräischen durch zwei Verben ausgedrückt, welche den zwei Phasen entsprechen: wiederbelebt werden, *chājāh*, und aufrichten des noch am Boden liegenden, wiederbelebten Körpers, *qûm*.

Die Grundbedeutung des häufig vorkommenden Verbums *qûm* ist „aufstehen, aufrechtstehen". Als Hiph. bedeutet es daher einen Liegenden „zum Aufstehen bringen", etwas „aufrichten". Die Belegstellen hiefür sind sehr zahlreich. Die sichtbare Folge des Lebendigwerdens beim Toten ist nun gerade das Aufstehen und sich Aufrichten. Das, was beim Toten am meisten in die Augen springt, ist für den einfachen Menschen die Tatsache, daß er nicht „aufstehen" kann. Das ist aber nicht dasselbe, wie das Zurückkehren der Lebenskraft in den toten Leib. Das Zurückkehren und die Vereinigung der Lebenskraft mit dem toten Körper ist das Wesentliche bei einer Totenerweckung oder Auferstehung von den Toten.

Wir können daher folgendermaßen sagen: *qûm* hat, durch sehr viele Belegstellen gesichert, die klar erkennbare Bedeutung von *exsurgere*. Die Bedeutung von *resurgere* = auferstehen von den Toten, hat es dann, wenn der Kontext klar zeigt, daß derjenige, der sich erhebt, zuvor tot gewesen ist. In der Wurzel des Verbums *qûm* selbst steckt die Bedeutung eines „Auferstehens von dem Todesschlafe" nicht — auch nicht im Hiphil.

Die von Sellin und Baudissin angeführten Stellen beweisen dies bei näherem Zusehen: In 4 Kg 13, 21 wird unterschieden zwischen dem „Lebendigwerden" und dem „auf den Füßen Stehen" des Mannes. „Der Mann wurde wieder lebendig und stand auf seinen Füßen" *(wajjāqom 'al raglāu)*.

qûm bezeichnet hier die zweite Phase des Lebendigwerdens: zuerst lag er am Boden und jetzt steht er auf den Füßen. Der Gegensatz zu

[7] W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch[17] (1921) 708.

[8] Es ist klar — es hat es bis jetzt auch niemand versucht —, daß durch eine Untersuchung der etymologischen Zusammenhänge etwa mit dem Syrischen oder Arabischen keine Klärung der Frage zu erreichen ist.

qûm ist nicht das Totsein, sondern das auf dem Boden Liegen. In Is 26, 14 haben wir den gleichen Fall: „Tote werden nicht aufleben, Schatten werden sich nicht erheben". Hier ist genau so wie in 4 Kg 13, 21 die Auferstehung der Toten in zwei Phasen beschrieben: *jichjû*, „leben, aufleben" und *jākūmû*, „aufstehen". Diejenigen, die „aufstehen", sind die am Boden Liegenden, die deswegen auf dem Boden liegen, weil sie tot sind. In vielen anderen Fällen sind aber diejenigen, von denen das „Aufstehen" ausgesagt wird, keine Toten. Vgl. Gen 19, 33; 46, 5; 31, 35; Jos 8, 19; 3 Kg 12, 20; Koh 6, 9; Lv 19, 32; Ex 12, 30; Ri 16, 3 usw.

Das gleiche gilt von Is 26, 19, einer Stelle, die von Sellin als Beweis angeführt wird. Hier ist es wieder der Parallelismus zweier Phasen: „Deine Toten werden aufleben *(jichjû)*, deine Leichname werden aufstehen *(j^eqûmûn)*"; das Aufstehen ist auch hier die zweite Phase, die Folge des Lebendigwerdens.

In Am 5, 2 ist nun ebenfalls der Gegensatz zwischen „fallen und aufstehen", „hinstürzen und aufrichten" zu beachten. Der Gegensatz zu *qûm* ist nicht das Totsein, sondern das „gefallen" oder „hingestürzt" sein. Ob der Hingestürzte auch tot ist, oder so behindert ist, daß er nicht aufstehen kann, ist für die Aufstellung des Gegensatzes gleich. In Jb 14, 12 ist der Gegensatz zum Aufstehen *(jākûm)* nicht das Totsein, sondern das Liegen *(šākab)*.

Von den bei Sellin angeführten Beweisstellen bleibt noch Psalm 88, 11. Dies ist die einzige Stelle, die die Bedeutung eines „Aufwachens aus dem Todesschlummer" rechtfertigen könnte. Eindeutig ist aber auch hier dieser Sinn aus dem Kontext nicht zu erschließen.

Zu den von Baudissin und Sellin angeführten Stellen, in denen die Bedeutung *qûm* als „Auferstehen aus dem Todesschlummer" sich nachweisen lasse, ist also folgendes zu sagen:

Dort wo es sich um eine Totenerweckung oder Totenauferstehung handelt, wird ein sichtbarer und ein unsichtbarer Vorgang unterschieden. Der unsichtbare und erste Vorgang ist das „in den Besitz des Lebens Gelangen"; er wird ausgedrückt durch das Verbum *chājāh*. In diesem Verbum steckt der direkte Gegensatz zum Totsein, nämlich das Leben. Der uns sichtbare zweite Vorgang, der durch den ersten und unsichtbaren erst ermöglicht wird, ist das „sich Aufrichten". Daß es ein „sich Aufrichten" aus dem Todeszustande ist, steckt nicht im Verbum *qûm*. Es ist vielmehr darin jener körperliche Vorgang zu sehen, durch den der Körper aus dem Zustand des Liegens in den Zustand des Stehens kommt und durch den unwiderleglich, nach außen sichtbar, dargetan wird, daß durch *chājāh* der Todeszustand überwunden ist[9].

Eine weitere Schwierigkeit kommt dazu, daß *chājāh* nicht ausschließlich beleben im Gegensatz zum Totsein ausdrückt. Neben den ganz eindeutigen Fällen, wo *chājāh* „aufleben", „Leben erhalten" — im Gegensatz zum Tode (vgl. 3 Kg 17, 22; Ez 37, 5) — bedeutet, kann es Verstärkung des Lebens oder Wiederaufleben der noch nicht erloschenen Lebenskraft bedeuten. Z. B. überall dort, wo das Leben

[9] Als Erläuterung kann das Schlafen und Aufstehen dienen. Der Gegensatz zum Schlafen ist das Wachwerden. Nachdem der Schlafende wach geworden ist, steht er auf. Das äußere Zeichen des Wachwerdens ist das Aufstehen. Der Vergleich des Todes mit dem Schlafe ist dem AT nicht unbekannt (vgl. Jer 51, 39. 57).

durch Krankheit oder durch schweren seelischen Kummer stark vermindert ist, z. B. Gen 45, 27, wo geschildert wird, wie der alte Jakob wieder „auflebt" *(chājāh)* bei der Nachricht, daß sein Sohn Josef lebt. Oder im Buche der Richter (15, 19), wo mit *chājāh* das W i e d e r a u f l e b e n des fast verdürsteten Samson beschrieben wird. Besonders deutlich erkennbar ist das dort, wo von einer Krankheit die Rede ist und *chājāh* das volle „Leben", wie es dem Gesunden eigen ist, bzw. dessen Wiedererlangung, ausdrücken will; z. B. wo der Prophet Elisäus befragt wird, ob der König Aram wieder gesunde. Vgl. ebenfalls Jos 5, 8 und 4 Kg 20, 7.

Der Gegensatz zu *chājāh* muß also nicht notwendig der Todeszustand sein, sondern es kann auch eine Verminderung oder Bedrohung der Lebenskraft sein, was zum Tode führt, wenn nicht Einhalt geboten wird. Ob nun mit *chājāh* die vollkommene oder nur teilweise Rückkehr des Lebens („beleben", „genesen") gemeint ist, ist nicht durch das Verbum allein, sondern durch den Kontext zu bestimmen. In den oben besprochenen Stellen zeigt der Kontext, daß es sich um ein „lebendigwerden" von solchen handelt, bei denen das Leben bereits entflohen war.

In keiner der von Sellin angeführten Stellen kommt also *qûm* allein vor. Der Kontext zeigt wohl, daß es sich um einen Übergang aus dem Zustand des Todes zum Leben handelt. Um also *qûm* die von Sellin gewollte Deutung zu geben, müßte ich Stellen anführen können, in denen es sich um den Übergang aus dem Tode zum Leben handelt, und wo kein anderes Verbum als *qûm* verwendet wird. Wenn es sich zeigen ließe, daß es sich in Psalm 88, 11 um eine Rückkehr aus dem Tode zum Leben handelt, so wäre hier eine solche — allerdings die einzige — Stelle: „Wirst Du an Toten noch Wunder tun? Stehen die Schatten auf *(rᵉphāîm jāqûmû)*, Dich zu preisen?" Auch hier ist mit dem „Aufstehen" der *rᵉphāîm* nicht eine Rückkehr ins irdische Leben gemeint, sondern ein „sich Aufrichten" zum Singen und Sprechen.

Wir müssen also abschließend folgern, daß *qûm* für sich a l l e i n n i e die Bedeutung „aufwachen aus dem Todesschlummer" im AT hat.

Wir kehren jetzt wieder zu unserer Osee-Stelle zurück. Die Verbindung von *chājāh* und *qûm* legt a n s i c h das Bild von einer wirklichen Auferstehung von den Toten nahe.

Wir müssen allerdings gleich hinzufügen: wenn der Kontext klar zeigt, daß derjenige, der belebt wird, das Leben nicht mehr besessen hat. Das ist in unserer Stelle unklar. J. L i p p l[10] weist auf das vorausgehende Kapitel 5, 14 hin, wo es heißt, daß Jahwe sein treuloses Volk wie ein Löwe zerreißt. („Denn ich bin wie ein Löwe für Ephraim und

[10] J. L i p p l, Der Prophet Osee (1937) 49. Wenn jedoch Lippl a. a. O. behauptet, daß Baudissin die zeitliche Bestimmung „nach zwei Tagen, am dritten Tage" — aus dem Adonis- und Osiriskult der Kanaanäer ableitet, so ist dies nicht richtig. Baudissin bringt wohl den Ursprung des alttestamentlichen Auferstehungsglauben damit in Zusammenhang. Aber für unsere Osee-Stelle bezweifelt er es gerade, daß die in Frage stehende Zeitbestimmung mit einer kultischen Auferstehungsfeier in Zusammenhang stehe. B a u d i s s i n sagt (a. a. O. 416): „Aber ein Zusammenhang des dritten Tages in der Schrift des Hosea mit einer kultischen Auferstehungsfeier ist nach dem vorliegenden Material sehr unsicher; ob er besteht, muß dahingestellt werden."

wie ein Jungleu für Judas Haus. Ich, ich zerreiße und gehe davon, schleppe weg und niemand rettet.“)

Daraus schließt Lippl, daß es sich in unserer Stelle um eine Wiederbelebung aus dem Tode handeln müsse. Offenbar deswegen, weil die Handlung im Bilde nur eine tödliche sein könne. Dagegen läßt sich aber einwenden, daß dieses „Zerreißen“ auch zu einer schweren Verwundung führen kann, zu einem todesähnlichen Zustand. Dieses letztere würde sogar nahegelegt durch das „ich zerreiße und gehe davon . . . niemand rettet“.

Dazu kommt noch eine weitere Schwierigkeit: Sie liegt in der Verbindung des Auferstehens am dritten Tage mit einer Heilung nach zwei Tagen. In der Regel sieht man heute hierin eine Anleihe aus der Gedankenwelt der Mysterienkulte der Auferstehungsgötter Adonis und Osiris, einem Kulte, in dem die Dreizahl eine Rolle spielt. Aus dem Osiriskult ist bekannt, daß dieser Gott am dritten Tage nach seinem Abstieg in die Unterwelt als Auferstandener gefeiert wurde. Osee hätte dieses Bild von der Auferstehung des Gottes Osiris der heidnischen Welt entnommen und ihm eine religiös-sittliche Orientierung gegeben[11].

Nötscher[12] erhebt gegen diese Erklärung Bedenken und meint, es stehe erstens nicht fest, ob zur Zeit des Osee diese heidnischen Riten so in Übung waren, daß ein kurzer Hinweis darauf genügte, um allen gleich deutlich zu machen, worum es sich handle. Zweitens gehe es bei diesen Auferstehungsriten um eine einzelne Gottheit in der Vergangenheit, während es sich in unserer Stelle um ein ganzes Volk und um etwas Zukünftiges handle.

N. Peters[13] ist der Ansicht, daß es sich hier um eine Bezugnahme auf Ex 19, 11 handle, wo von einer Verkündigung der 10 Gebote nach einer zweitägigen Vorbereitung die Rede ist. H. Schmidt[14] nimmt Bezug auf Esr 8, 32; Neh 2, 11, und meint, es sei damit auf eine sonst übliche religiöse Vorbereitung hingewiesen, indem man nach einem zweitägigen Fasten am dritten Tage eine göttliche Offenbarung erwartete.

Das sind alles Vermutungen, die keine befriedigende Erklärung geben.

Es hätte vielleicht etwas Bestechendes diese Zeitbestimmung durch die Bezugnahme auf einen kanaanäischen Auferstehungskult des Gottes Osiris zu erklären. Die Einwendungen Nötschers sind wohl so, daß man in der Tatsache, daß im Osiriskult die Auferstehung der Gottheit am dritten Tage gefeiert wurde, noch keinen wirklichen Zusammenhang mit Os 6, 1 f sehen kann. Es kann sich im besten Falle um eine Möglichkeit handeln, die man aber nicht beweisen kann. Es bleibt also die Schwierigkeit bestehen, daß das „Aufstehen“ und „Wiederbeleben“ zeitlich voneinander getrennt sind. Beides müßte zeitlich zugleich erfolgen oder zumindest dürfte nichts über eine zeitliche Differenz gesagt sein. Die Textkritik[15] bringt ebenfalls nichts

---

[11] Vgl. Sellin a. a. O.; Eichrodt, Theologie des AT (1935) 145.

[12] A. a. O. 145.

[13] N. Peters, Osee und die Geschichte (1924) 21.

[14] H. Schmidt, Sellin-Festschrift (1927) 122 f.

[15] Vgl. H. S. Nyberg, Studien zum Hosea Buch (1935).

Neues zu dieser Stelle, um etwa von hier aus eine Lösung der Schwierigkeiten zu versuchen.

Wir kommen daher zu folgendem Ergebnis: Dort, wo es sich um eine klare Auferstehung von den Toten handelt, wie z. B. Is 26, 14. 19 (vgl. im Bezug auf den Vorgang auch Dn 12, 1 ff), oder 4 Kg 13, 21, ist das „Belebtwerden" und das „Aufstehen" gleichzeitig oder zumindest unmittelbar nacheinander. Eine zeitliche Trennung von „Belebtwerden" und „Aufstehen" ist dort naheliegend, wo es sich um einen todesähnlichen Zustand oder eine Wiederbelebung nach einer schweren Krankheit handelt. Bei einer schweren Krankheit oder bei einem todesähnlichen Zustand wird die Hilfe Gottes dadurch sichtbar, daß der Todgeweihte seine Lebenskraft wieder zurückbekommt, daß die Lebensgeister wieder zurückkehren. Gerade in einem aussichtslosen Falle der Krankheit oder der Verwundung besteht das wunderbare Eingreifen Gottes nicht sosehr in einer plötzlichen Heilung als vielmehr in der Einleitung des Gesundwerdens, dem „Wiederaufleben". Bei einer Totenerweckung wäre es vollkommen unbegreiflich — auch für die Denkweise des Menschen von damals — wenn der Tote nur in den Zustand des Genesens zurückversetzt würde, um dann durch einen natürlichen Gesundungsprozeß ins volle Leben zurückzukehren, im Besitze der vollen Lebenskraft zu sein. Eine Totenerweckung kann man sich nur so vorstellen, daß der Tote die volle Lebenskraft unmittelbar zurückerhält und deswegen sich erheben kann wie aus dem Schlafe. Es ist eine vollkommene Parallele zum Schlafe selber und darum spricht man auch von einem Aufwachen aus dem Todesschlummer.

Bei Osee 6, 2 ist ohne Zweifel das „Wiederbelebtwerden" eine Vorstufe des „Sicherhebens" und zeitlich davon getrennt. W. Baudissin[16] meint zwar, daß die beiden Zeitbestimmungen — „nach zwei Tagen", „am dritten Tage" — als identisch gefaßt werden könnten. Das läßt sich aber in keiner Weise begründen und wir haben den Text so zu nehmen, wie er ist. Und gerade wegen dieser zeitlichen Bestimmung und Differenzierung des Belebtwerdens und des Aufstehens ist die Heilung eines dem Tode nahen Menschen innerhalb kurzer Zeit die beste Erklärung.

Wir kommen daher zu folgender Erklärung von Osee 6, 2: Der Prophet Osee will seinem Volke die Erkenntnis nahe bringen, daß nur Jahwe sein Retter sein kann. Das Volk selbst spricht die Erkenntnis aus, daß Jahwe es zerrissen und verwundet habe. „Er ist es, der uns heilt. Er hat uns geschlagen, er wird uns auch verbinden." Sonst ist es immer ein anderer der verwundet und ein anderer der verbindet. In diesem Falle ist es derselbe. Dies wird noch besonders betont durch die Voranstellung des Pronomens *hû'*.

Was Jahwe an seinem zur Einsicht gekommenen Volke tun wird, ist das, was der Arzt tut. Er „heilt" und „verbindet". Seine ärztliche Kunst ist so groß, daß der dem Tode Verfallene am zweiten Tage bereits neues Leben spürt und am dritten Tage aufstehen kann. Dies ist das Bild eines von Räubern übel zugerichteten Menschen, der unglaublich rasch wieder hergestellt wird. Die Angabe der kurzen Frist von zwei, drei Tagen will nur den wunderbaren und raschen Heilungs-

---

[16] A. a. O. 145.

prozeß veranschaulichen. Es handelt sich daher in dem vom Propheten gebrauchten Bilde um das Auferstehen eines Todgeweihten innerhalb einer unglaublich kurzen Zeit.

Es liegt also unserer Stelle nicht das Bild einer wirklichen Totenerweckung zugrunde. Wir können aber sagen, daß ein solches Bild durchschimmert. Denn einen Todgeweihten von der Schwelle des Jenseits zurückzuholen, ist ebenso ausschließlich ein Werk des „Herrn des Lebens", wie das Zurückrufen aus dem Totenbereiche selber.

REZENSIONEN

Ethelbert S t a u f f e r, Die Theologie des Neuen Testaments. 8° (VIII und 357 S.; 111 Abbildungen auf 32 Tafeln) Stuttgart 1941, Kohlhammer.

Trotz der Frist, die seit dem ersten Erscheinen dieses Buches verstrichen ist, wird der Leser eine Würdigung nicht unerwünscht finden. Wie hoch es in manchen Kreisen im Kurs steht, ersieht man daraus, daß 1945 durch die „Abteilung für Wiederaufbau und kirchliche Hilfsaktionen des Ökumenischen Rates der (prot.) Kirchen" in Genf eine Neuauflage veranstaltet wurde, gedruckt mit dem gleichen Satz wie die erste, nur ohne die Tafeln und die dazugehörigen Erläuterungen (S. 349—357). — Die Biblische Theologie ist die Krone der Exegese. Wenn sie nach dem Sprachgebrauch der abendländischen Kultur ihren Namen zu Recht tragen soll, besteht sie ihrem Wesen nach in einer verstandesmäßigen Zusammenfassung und Durchdringung all jener Gedanken, welche in den Worten des NT über Gott und Göttliches ausgesprochen, oder darin *implicite* enthalten sind. Wie zeigt sich St.s Buch in diesem Lichte?

Nach einem einleitenden ersten Teil: „Der Werdegang der urchristlichen Theologie", der an den Personen des Täufers, Jesu, des Petrus und Paulus, Johannes und Ignatius orientiert ist, entfaltet der Verf. im zweiten Teil das Hauptstück seiner „Theologie" unter dem Titel: „Die Christozentrische Geschichtstheologie des NT" (S. 34—211), dem ein kürzerer dritter Teil: „Die Glaubensformeln der Urkirche" (S. 212 bis 234), als Abschluß folgt. Christi zentrale Stellung in der „Allgeschichte", wie sie der Verf. nennt, ist richtig gesehen und unter bisweilen recht originellen Gesichtspunkten behandelt. So wird an den Funktionen Christi stets das Doxologische, das Antagonistische und das Soteriologische hervorgehoben (S. 13—14; 100—132); es werden die „drei diakritischen Grundprinzipien dämonischer Wirkungsweise", nämlich „das Prinzip der Selbstherrlichkeit, das Prinzip des dämonischen Gegenschlags und das Prinzip der Verlogenheit" aufgezeigt (S. 49). Die Menschheitsgeschichte wird als die Geschichte einer Schuld betrachtet, in der sich u. a. ein „erbgeschichtliches Staugesetz im Schicksal der Häuser und Völker" offenbart (S. 55). Die Staatsgewalt ist nach natürlicher Anschauung „die gottgesetzte Ordnungsmacht in einer Welt, die ständig vom Chaos bedroht ist" (S. 63).

So trefflich manches gesehen ist, erhebt sich bei der Gesamtbetrachtung doch die Frage, ob wir hier d i e Theologie des NT vor uns haben. Zweifellos ist Christus das Zentrum; aber ist seine Stellung umfassend und tief genug begriffen? Die Frage wird um so dringlicher, wenn man erst im dritten Teil auf „die Anfänge des Trinitarischen Bekenntnisses" (229 f) stößt. Da längst nachgewiesen ist, daß Paulus an mehr als 50 Stellen nicht nur von der Trias Gott-Christus-Geist, sondern im eigentlichen Sinn von der Dreifaltigkeit, den Drei Personen der Einen Gottheit spricht (s. ZkTh 53 [1929] S. 386—408), nachdem nicht nur bei ihm, sondern auch in den Evangelien die Vater-Sohn-Beziehung, im ontischen Sinne verstanden, allenthalben herrscht, muß St.s Darstellung als wesentlich ungenügend bezeichnet werden. Er hat Christi Stellung zu ausschließlich nach den Menschen hin ins Auge gefaßt, während seine Beziehungen zu seinem Gott und Vater und zum heiligen Gottesgeist so gut wie unberücksichtigt geblieben sind, d. h.

es ist eine Theologie, in der der Theos zu kurz kommt. Jede Darstellung der neutest. Theologie, die nicht im gleichen Ausmaß trinitarisch durchprägt ist wie das NT selbst (Paulus, Johannes) wird notwendig als zu leicht befunden. Die Folgen dieses Mangels stellen sich denn auch in unserm Fall prompt ein: Gottes Vaterschaft gegenüber Christus, seinem menschgewordenen Sohn, hat ihre moralische und ontische Auswirkung nach denen zu, die an Christus glauben — bei St. kommt sie nicht zur Geltung; der Geist Gottes, der Jesus erfüllt, wird den Seinen mitgeteilt in realer Einwohnung und als Kraft, die ihr Leben umgestaltet — bei St. ist nichts davon zu spüren; das neue Leben, von dem besonders Paulus und Johannes so oft sprechen, müßte im Zusammenhang mit der Selbstmitteilung der Dreifaltigkeit und als ihr Ausfluß betrachtet werden — St. geht darüber hinweg. Daher fehlt seiner „Theologie" die Tiefe des NT und seine innere Geschlossenheit; es fehlt die Verbindung, welche die „neue Schöpfung" mit Gott eingeht „in Christo".

Das ist, auf den Inhalt gesehen, der schwerwiegendste Einwand, den man gegen St.s Werk erheben muß. Dieses inhaltliche Defizit steht aber in engstem Zusammenhang mit einem methodischen Mangel. Sehr oft hat man den Eindruck, daß es St. bei einer bloßen Sammlung und Zusammenordnung des Materials bewenden lasse, ohne dessen Sinn zu ergründen, selbst wo es sich sichtlich um Metaphern handelt, die geradezu nach einer Erklärung rufen. Typisch hiefür ist z. B., wie die Selbstbezeichnungen der Kirche nebeneinander gestellt werden, Ekklesia, Gottesvolk, Herde Christi, Gottes Pflanzung, Gottes Bauwerk, *Ecclesia femina, Corpus Christi* (S. 132—136). Zu Ende dieser Aufzählung erfährt der Leser, daß den meisten dieser Bezeichnungen eine Antithese innewohne. Dieses Material ist natürlich für eine Theologie unentbehrlich, aber seine Sammlung und Zusammenstellung allein ist noch keine Theologie; die Theologie beginnt für gewöhnlich dort, wo St. seine Darstellung abbricht. Wenn man seine „Theologie des NT" liest, wird man immer und immer wieder an das Wort Papst Leos XIII. erinnert: *Corticem rodunt, medullam non tangunt.*

Dieses *tangere medullam* stößt bei St. allerdings auf erhebliche Widerstände. An mehr als einer Stelle hat er für die spekulative Arbeit der Dogmatik nur Ausdrücke der Geringschätzung. Und doch hätte ihm gerade eine Dosis scholastischer Bildung außerordentliche Dienste geleistet und ihm neben größerer Klarheit der Begriffe auch das Verständnis für eigentlich biblisch-theologische Problemstellungen ermöglicht. Er schreibt zwar: „Das Dogma ist so alt wie die Kirche selbst. Beide aber, die dogmenbildende Kirche und das kirchenbildende Dogma, beide sind vorpaulinischen Ursprungs" (S. 233), und „Das NT kämpft gegen die fromme Angst vor dem Denken" (S. 153) — aber dabei hat es sein Bewenden. St. hat weder Paulus, noch den Hebr, noch Johannes erfaßt, wenn er schreiben kann: „Das theologische Denken der Urkirche ist ein Ordnungsverfahren. Nicht metaphysische Begriffsbildung noch konstruktive Systembildung ist hier am Werk, sondern ein ordnendes Denken, das nach dem theologischen Sachzusammenhang zwischen den Elementen unserer Erfahrungswelt fragt" (S. 153). Hier spricht der moderne Mensch mit seiner, nicht frommen, sondern unheiligen Furcht vor der Metaphysik, einer Frucht geistiger Schwäche. Wie könnte man sonst in Abrede stellen, daß das theologische Denken der christlichen Urzeit, zumal eines Paulus und

Johannes, wo immer es möglich war, hoch über die Erfahrungswelt hinausgegriffen hat? Was lag ihnen mehr am Herzen als das Göttliche in menschlicher Sprache zu verkünden, mithin, so gut es ging, in die Analogien menschlicher Begriffe zu kleiden? Wenn sie kein „System" gebildet haben, so haben sie doch einen Reichtum an Formulierungen hinterlassen, der Jahrhunderte lang die tiefsten und edelsten Geister beschäftigt hat und noch beschäftigt, ohne daß sie gänzlich ausgeschöpft worden wären.

Hier ein paar Illustrationen dafür, daß es dem Werk St.s an dogmatischer, oder wenn man will, metaphysischer Durchdringung mangelt. Die Herrschaft des Messias wird ewig währen, nicht nur nach dem Lukasevangelium (1, 33), sondern bereits nach Dan 7, 14, und doch wird Christus am Ende alles Zeitenlaufes seinem „Gott und Vater die Herrschaft übergeben" (1 Kor 15, 24). Nach St. bedeutet das: „Der Christus hat seinen allgeschichtlichen Dienst getan. Er verschwindet nicht, aber er tritt zurück. Gott selbst übernimmt die Herrschaft, und er wird über seine Heiligen, mit Ihnen, und durch sie regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit" (S. 198 f). Es braucht nicht eben viel Kenntnis des kirchlichen Trinitätsdogmas, um die scheinbar sich widerstrebenden Aussagen der Schrift zur Einheit zu führen, wie es dem Geist des NT entsprechend geschehen muß; denn es widerspricht durchaus dem Urempfinden des Apostels, etwas zu behaupten, was dem AT, wozu ihm auch Daniel gehörte, entgegengesetzt wäre. In der letzten Abzielung ist Christi Reich seines Vaters Ehrung. So wie es Christus, weil Gottes des Vaters Sohn, vom Vater erhalten konnte, ohne daß der Vater durch diese Übergabe seiner Herrschaft an den Sohn selbst der Herrschaft verlustig ging, so ist auch Christus sein Sohn imstande, in göttlichem Geben die Herrschaft seinem Vater zurückzugeben, ohne damit aufzuhören König auf ewig zu sein. Diese Übergabe ist nicht ein vorübergehendes Ereignis als Einleitung eines neuen, dauernden Effekts, sondern die Krönung der Herrschaft Jesu, insofern in ihr nunmehr die Verherrlichung seines Vaters ihr Vollmaß erreicht hat. Hier wie an so vielen Stellen hängt die richtige Auffasung ab von der Rolle, die „Gott" im NT spielt — mit wenigen Ausnahmen ist es der Personenname für Gott den Vater (s. Karl Rahner S. J., „Gott" als erste trinitarische Person im Neuen Testament: ZkTh 66 [1942] S. 71—88) — und die dem Trinitätsgedanken überhaupt darin zukommt. Beide Gesichtspunkte sind trotz ihrer reichen Bezeugung und überragenden Bedeutung in St.s „Theologie des NT" nicht gewürdigt worden.

Ein anderes Beispiel mangelnder Durchdringung ist folgendes: Die Botschaft von der Inkarnation bedeutet nach St. „die Absage an die metaphysische Schuldoktrin: *Finitum non capax infiniti*" und „an die Schuldoktrin: *Finitum capax infiniti*" (Anm. 380 und 381, S. 265). Diese kontradiktorischen Behauptungen nehmen sich noch merkwürdiger aus, wenn man sie gegen den Text S. 99 hält, aus dem sie resultieren sollen. Ich fürchte, der Verf. hat hier etwas niedergeschrieben, was er selbst nicht begriffen hat. Richtig ist zweifelsohne seine stillschweigende Supposition, daß alle Offenbarungswahrheiten bloßen Denkschlüssen an Gewißheit unendlich überlegen sind, weshalb sich diese nach jenen zu richten haben. Bei sorgfältigem Vorgehen jedoch im Schlußfolgern kann eine Offenbarung nicht im Widerspruch zur natürlichen Denkordnung stehen, mag sie auch ein logisch nicht zu erfassendes Geheimnis aussprechen. Einige Kenntnis der Scholastik, der „Schuldoktrin" schlechthin, hätte dem Verf. die Möglichkeit gegeben, die Termini des natürlichen Denkens ohne Widerspruch auf das Geheimnis der Inkarnation anzuwenden, bzw. dieses in jenen auszudrücken.

Mit diesem Mangel an Durchdringung hängt zusammen, daß sich der Verf. gern überspitzter, unklarer Bezeichnungen und Urteile be-

dient, die sich mit dem wahren Schriftsinn schlecht decken. Z. B. ist Satan nicht „Amtsträger Gottes" (S. 51), weil „der Zorn des Herrn" (2 Sm 24, 1), das heißt „der Teufel" (1 Par 21, 1) den David zur überheblichen Volkszählung verführt hat (Anm. 160, S. 248); und was die Zügelung des Leviathan (Apok. Abraham 10) damit zu tun hat, ist vollends unersichtlich. — Wir haben hier nur einen Sonderfall aus dem Begriffskomplex der göttlichen Souveränität und der Stellung und Wirkungsweise der freien Geschöpfe vor uns. Für Unklarheit in diesen Begriffsreihen und mangelnde Durchdringung geben die Stellen Zeugnis, die über „die Tragik des Sündigenmüssens" (S. 53), über die Prädestination (S. 35), über „Gotteswillen und Menschenwillen" (S. 160—164) handeln.

Ganz ungegoren ist die Behauptung der Präexistenz der „eschatologischen Heilsgüter" (S. 36). Was existiert eigentlich, ehe es in dieser Welt seine Verwirklichung findet? Will die Schrift wirklich behaupten, was mit diesem „Präexistieren" ausgesagt ist? Ist nicht mancher hierher gehörige Ausdruck, etwa jenes „ewige, nicht mit Händen gemachte Haus im Himmel" (2 Kor 5, 1) das Produkt des lebhaften, bilderreichen orientalischen Geistes, das dann plumper westlicher Sinn unter völliger Verkennung seiner Natur buchstäblich auffaßt? Nachdem ich bei St. mehrere solche Mißdeutungen gefunden hatte, erwartete ich auf das bestimmteste, er werde auch die 1000 Jahre der Herrschaft Christi, von der Apk 20, 3—4 die Rede ist, ohne eine Ahnung, daß diese apokalyptische Zahl reinen Symbolwert hat, wortwörtlich deuten. Und genau so fand ich es auf S. 198.

Neben diesem Zuwenig an gedanklichem Erfassen und Verarbeiten ist St.s Werk in anderm Sinn durch ein Zuviel gekennzeichnet. Eingangs stellt er ein gesundes Prinzip auf: „Überall da, wo die Denkvoraussetzungen der urchristlichen Theologie im NT selbst nicht ausreichend ans Licht treten, haben wir grundsätzlich zuerst auf das AT zurückzugreifen und dort nach der Vorgeschichte unseres Problems zu fragen" (S. 2). Das hat seinen überzeugenden Grund in der „unabsehbaren Fülle alttestamentlicher Zitate". Leider wird gleich auf der nächsten Seite die zwingende Kraft dieses Arguments vergessen. St. erwähnt dort die „heimatlosen" Zitate, die auf nachkanonische Volksbücher, zumal apokalyptischer Art hinweisen. St. nennt im ganzen 16 solcher Stellen, von denen aber 8 gar nicht im NT, sondern in sog. apostolischen Schriften (1 Clem., Barn., Hermas) stehen. Daraus würde nun folgen, daß gelegentlich auf diese apokryphe Literatur zurückzugehen ist; der Verf. jedoch versucht alles, soweit nur immer möglich, aus den Apokryphen statt aus dem AT her zu erklären.

Wenn es sich nur darum handelte, nachzuweisen, daß dieser oder jener Lehrpunkt des NT im zeitgenössischen Judentum bereits bekannt war, könnte man das ertragen, obzwar genau besehen die Aussagen des NT dadurch weder an Klarheit noch an Gewißheit gewinnen. Aber nicht selten geht St. den Weg, den die Religionsgeschichte nur zu gern wandelt: aus den Apokryphen werden ganze Mosaikbilder zusammengesetzt, z. B. vom Leben nach dem Tode (S. 190), und dem Leser vorgesetzt als Anschauungen der Zeit des NT, während doch diese Bilder als Ganzes erst von den Religionshistorikern des 20. Jahrhunderts geschaffen wurden. Sie sind darum Bluff, nicht Wissenschaft. Wie wenig übrigens an neuer Erkenntnis für das NT von der Religionsgeschichte abfällt, lehren die Werke von

Karl Prümm S. J. Ich verweise auf sein frühestes, „Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt“ (2 Bde, Leipzig 1935). Dienen sie auch dem Vergleich des Christlichen mit dem Heidnischen — solches führt St. häufig genug in den Anmerkungen an — so gilt sein Gesamturteil auch vom Vergleich mit den zeitgenössischen jüdischen Anschauungen, soweit sie nicht auch im AT vorhanden sind.

Ganz im allgemeinen läßt sich auch mit gutem Grund fragen, ob Beziehungen zwischen einzelnen christlichen Anschauungen und der Umwelt in einer „Theologie des NT“ Platz finden sollen. Diese Frage ist um so berechtigter, als, wie Prümm es glücklich formuliert, „am Ursprung des Christentums eine gewaltige Schöpferkraft stehen muß. Rein geistesgeschichtlich gesehen, ist es nicht anders möglich, als daß diese geschlossene Einheit erhabenster Lehren und Geschichtsbotschaften auf einen einheitlichen Ursprung, auf Wort und Leben einer gewaltigen Persönlichkeit zurückgeht“ (a. a. O. II, 411). Wenn das Einzelne organisches Stück eines Ganzen ist und damit vom Ganzen her Sein und Sinn empfängt, hat es nicht viel Wert, wenn das Vorhandensein des einen oder andern Elements auch in andern Gedankenkreisen aufgezeigt wird. Von Wert wäre höchstens der Vergleich des Gesamtbaus der Theologie des NT mit dem Gesamtbau anderer Theologien — wenn sich solche überhaupt aufzeigen lassen.

Zum Schluß seien noch einige Bemerkungen zu allerhand Einzelheiten angefügt. S. 9 wird dem Täufer eine Opposition gegen Jesus zugeschrieben, die im Widerspruch steht zur Tatsache, daß sich Jesus zu wiederholtenmalen auf den Täufer berufen hat — unerwartete und unvollständige Worte und darum um so gewisser nicht später erfunden. Daß die Apg „in Wahrheit von den Acta Domini, den Wunderwerken des Erhöhten berichten wollen“ (S. 12), ist nicht im Einklang mit dem Inhalt des Buches und kann nicht aus dem Verbum „er begann“ Apg 1, 1 bewiesen werden, weil es dort ein rein aramäisches Idiom ist, das wir nicht einmal übersetzen können. — Die Stellung des Jakobus von Jerusalem (S. 19) ist in der herkömmlichen Weise verzeichnet. Wann wird uns der Exeget erstehen, der mit dieser weitverbreiteten, über die Quellen weit hinausgehenden, den Mann recht eigentlich diffamierenden Charakteristik aufräumt!

Überraschend weitherzig zeigt sich der Verf. in der Zeichnung der zentralen Stellung des Apostels Petrus (S. 15—19), und er hat den erfreulichen Mut, „das Gegenzeugnis unserer Quellen“ gegen die Hypothese des Frühtodes des Apostels Johannes als „übermächtig“ zu bezeichnen (S. 24). Hingegen ist weniger einleuchtend, weshalb Johannes der Liturge sein soll. Sein Stil ist wohl feierlich, aber deshalb nicht auch schon liturgisch. Auch daß in der Apokalypse liturgische Szenen beschrieben sind, gibt dem Werk nicht praktisch-liturgischen Charakter.

Bei der Behandlung der Person des Völkerapostels lesen wir folgendes: „Brauchen die Völker zu ihrer Rettung Christus allein oder darüber hinaus eine bestimmte Form des Christentums? Paulus bringt ihnen Christus allein“ — die *sola crux,* wie St. seine Lehre nennt (S. 22—23). So wie die Frage gestellt ist, gehört sie nicht in eine Biblische Theologie. Die Biblische Theologie muß notwendig so fragen: Brauchen die Völker nach der Lehre Jesu und seiner Apostel usw.? So gestellt heischt die Frage eine Antwort aus dem NT, und diese Antwort ist derjenigen St.s diametral entgegengesetzt, vorausgesetzt, man übersehe nicht wesentliche Tatsachen. Solche sind: Die Gründung einer Bundesgemeinde durch Jesus als seine „Kirche“; Petrus, als Haupt des Zwölferkollegiums, von Jesus zum obersten autoritativen Leiter dieser Kirche bestellt; eine bestimmte Zeremonie, wodurch ein Mensch aufgenommen wird in diese Kirche, die Taufe; die Handauflegung unter Gebet zur

Mitteilung des Geistes; die Feier der Eucharistie; sehr energisch betonte dogmatische Lehrsätze („Wer euch nicht hört...“; wer anders als Paulus lehrt, „der sei im Banne“); und einen auf sie aufgebauten Moralkodex. Wenn das nicht eine sehr bestimmte Form des Christentums ist, was ist denn „eine bestimmte Form“ im Gegensatz zu „Christus allein“? Sicher ist, daß das NT Christus unter einer sehr bestimmten Form unter die Völker gebracht hat und daß sie auf Jesus selbst zurückgeht.

Ein Knotenpunkt abwegiger Gedankengänge ist die Jungfrauengeburt (S. 98 f). Sie „mag durch verwandte religionsgeschichtliche Vorstellungen angeregt sein“, d. h. sie stammt aus dem Heidentum und ist einfach auf Jesus übertragen worden, ein für die christliche Urzeit ganz unvorstellbarer Vorgang. „Sie ist durch die Geschichten von der wunderbaren Geburt Isaaks, Josephs, Simsons, Samuels, Johannes des Täufers vorbereitet und unterbaut“ — lauter normale Menschwerdungen aus Vater und Mutter, von denen kein Weg jüdisches Denken zur Idee einer Jungfrauengeburt führen konnte. „In der Urkirche hat sie sich nicht durchgesetzt“. Wie hätten es dann Matthäus und Lukas wagen können sie gegen das allgemeine Urteil zu lancieren? Daß die betreffenden Berichte übrigens älter waren, ergibt sich mit Evidenz aus Lk 1—2, das auf schriftlichen hebräischen Aufzeichnungen beruht. „Paulus kannte sie vielleicht noch nicht“ — vielleicht aber doch; nie erwähnt er Jesu irdischen Vater, stets nur seinen himmlischen; ja er schreibt: „Gott (der Vater) sandte seinen Sohn, ihn, der ins (irdische) Dasein trat (durch Geburt) aus einem Weibe ... damit wir die Sohnschaft empfangen könnten“ (Gal 4, 4—5). Dieses Gedankengefüge schließt irdische Vaterschaft und irdische Sohnschaft aus. „Aber auch der spätere Johannes nimmt keine Notiz davon, zum größten Befremden frühkatholischer Leser und Abschreiber (siehe J 1, 13 vl).“ Es wäre erst noch zu beweisen, daß die angezogene *lectio varians* einem frommen Shock ihren Ursprung verdankt. Ein Verlesen von oi zu os reicht nämlich aus. Ferner: War Johannes verpflichtet von der jungfräulichen Menschwerdung Christi zu sprechen? — das üble *argumentum e silentio*. Das Überraschende kommt aber erst durch den Hinweis auf die Anm. 379, S. 265, die also lautet: „Warum diese Reserve? Doch wohl deshalb, weil der Jungfrauensohn ‚väterlicherseits‘ Gott, ‚mütterlicherseits‘ Mensch, keines aber ganz ist. So wird der Parthenogenesisgedanke der syn. Vorgeschichten weder der vollen Gottheit und Gottessohnschaft (cf. J 2, 4), noch der vollen Menschheit und Davidssohnschaft Jesu (R 1, 3) gerecht.“ Diese Argumentation mutet an wie ein ehrfurchtsloser Scherz aus einer theologischen Faschingszeitung. Hat denn nicht schon der Lukasbericht die Lösung: Gott wird aus der Jungfrau einen Sohn zeugen durch die Funktion seines Heiligen Geistes? — d. h., wenn es überhaupt etwas heißen soll: Der Zeugungsvorgang wird justament nicht in einer Vermischung göttlicher mit menschlichen Chromosomen bestehen, sondern in einer solchen Einwirkung auf die Jungfrau, die vollständig und wesentlich übermateriell, ja übergeschöpflich sein wird. Daher wird das Kind nicht halb göttlich, halb menschlich sein, wie es beispielsweise bei einer menschlichen Paarung halb arisch, halb jüdisch sein kann, sondern ganz göttlich und ganz Gott, und ganz menschlich und ganzer Mensch. Gerade die Inkarnation des Sohnes Gottes verlangt darum die Parthenogenese. Nebenbei: Jo 2, 4 ist hier völlig fehl am Platze; vgl. meine Ausführungen ZkTh 55 (1931) 351—402.

S. 121—2 wird kurz ein Prinzip erwähnt, das, weil exklusive gemeint, der Hl. Schrift zuwider läuft: „Die Frage nach dem Urteil Gottes ist die Frage aller Fragen... Der ‚Gereinigte‘ bleibt unverwandelt im seinshaften Sinn — aber er ist rein im geltungshaften Sinn.“ Die unvoreingenommene Forschung ist längst über diese erstmals vom Protestantismus aufgebrachte Ansicht hinausgekommen. Gleiches gilt von St.s Ansicht über die Eucharistie, trotz seiner sieben Gründe, weshalb das Wörtchen „ist“ in der Formel: Das ist mein Leib, nicht Identitätsaussage sei

(Anm. 548, S. 281 f). Zunächst darf man sich hierin ruhig der Führung des hl. Johannes anvertrauen. Daß er wegen seiner „umwälzenden Bedeutung" (= Deutung?) zu einem „Revolutionär in der Frühgeschichte der Abendmahlslehre" gestempelt wird, ist eine der Willkürlichkeiten dieser „Theologie" (S. 143). Eine Bereicherung und Vertiefung ist keine Umwälzung; Johannes hat sich genau so als Hüter der Tradition gewußt wie irgend ein anderer der Zwölf, das liegt schon in seiner Berufung auf die Augenzeugenschaft. Daß er nur dem verklärten, nicht aber dem historischen Christus die Möglichkeit der Konsekration zugeschrieben habe, wird damit nicht erwiesen, daß der Ausdruck „er hat ihn besiegelt" Jo 6, 27 eine Parallele im Testament des Job (n. 5) hat, wo von der „Versiegelung zum Tod" die Rede ist (Anm. 559); in Jo 3, 33 bedeutet er: „bezeugen" (daß Gott wahrhaftig sei). Ein halbes Jahrhundert vor Johannes hat Paulus die nämliche Auffassung von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie gelehrt, was die protestantische Forschung ebenfalls längst erkannt hat (vgl. H. Lietzmann, zu 1 Kor 10, 16 und 11, 27 im Handbuch z. NT, 9³, 1931). Wenn nun Paulus „ein treuer Hüter der Abendmahlstradition samt ihrer überlieferten Formelsprache und Sinnbestimmung" ist (S. 142), so müssen wir in seiner (von St. wesentlich abgeschwächten und umgedeuteten) Auffassung die Sinndeutung der allerersten Gemeinde und damit des Herrn selbst erkennen.

Was die Stellung der Kirche zur Synagoge betrifft, sieht sich der Verf. gänzlich außerstande, die verschiedenen Gesichtspunkte, z. B. von 1 Thess 2, 16 mit Röm 9, 1—4, von einer Gesamtanschauung aus zu erklären. Er schreibt: „In den meisten Dingen stimmen die verschiedenen Zeugnisse des NT völlig zusammen. In einigen wenigen Fragen aber ist eine deutliche und bedeutsame Divergenz der Anschauungen erkennbar, nicht nur innerhalb der Urkirche und ihrer Geschichte, sondern auch in den Äußerungen eines und desselben Mannes, ja sogar innerhalb einer einheitlichen Schrift" (S. 167). Das bedeutet ein Fiasko des normalen Denkens, entweder im Altertum bei Paulus, oder bei seinen modernen Erklärern. — Im Abschnitt „Heimkehr des Alls" werden die Texte so lange geknetet, bis sie nicht mehr nur eine „Unterwerfung", sondern sogar eine „Überwindung der dämonischen Willensopposition" ergeben, die ewige Hölle erlischt, und die Höllenmächte eingehen in den Allfrieden (S. 201—4).

Zuletzt noch ein Wort über die reichen Anmerkungen, 837 an der Zahl (S. 235—313). Sie sind vor allem als Anregungen zum Weiterstudieren Theologiebeflissener gedacht, enthalten aber auch manche Beweismomente für die Aufstellungen im Text. Zeugen letztere von einer auffallenden Willkür in der Textdeutung, so sind die vielen Hinweise auf die Religionsgeschichte, wie schon bemerkt, für das tiefere Verständnis des NT, und zwar nach der Seite des Religionsgehaltes, von sehr zweifelhaftem Nutzen. Schließlich, was nützt jedes Vergleichsmaterial, wenn der zu vergleichende Gegenstand selbst im Dunkeln bleibt? Hingegen sind einige der 6 Beilagen nicht ohne Interesse und Nutzen, besonders jene über die „Zwölf Kriterien formelhaften Glaubensgutes der Urkirche" (S. 322), die „Hauptelemente der altbiblischen Märtyrertheologie" (S. 314—317), über den Vergleich der Sprache der Johannesschriften mit dem Testament der XII Patriarchen (S. 318—321), und über die „paradoxen Inkarnationsformeln".

Paul Gaechter S. J.

Joannes B. Manyá, Theologumena I. De Deo cooperante (Biblioteca Teológica de Balmesiana II, 1). gr. 8⁰ (538 S.) Barcelona 1946, Editorial Balmes.

M. will in diesem umfangreichen Bande nicht bloß die mehr als 300 Jahre alte Kontroverse über die Vereinbarung des göttlichen

Konkurses mit der Freiheit des geschöpflichen Willens kritisch beleuchten, sondern auch neue Wege zur Lösung des scheinbar unlösbaren Problems aufzeigen. Den *concursus simultaneus* der Molinisten verwirft er, weil er gegen das metaphysische Prinzip verstößt, daß eine indifferente Potenz, wie es der menschliche Wille ist, nicht von selbst in den Akt übergehen kann, sondern einer Determination von außen bedarf, und weil er außerdem das göttliche Vorauswissen der geschöpflichen freien Akte nicht zu erklären vermag. Die *praedeterminatio* der Thomisten hingegen ist nach ihm mit der Willensfreiheit unvereinbar. Er leugnet sogar, gestützt auf die Autorität des hl. Thomas, die Notwendigkeit eines unmittelbaren göttlichen Konkurses und baut auf dieser Grundlage sein eigenes System auf.

Doch bevor er dieses entwickelt, macht er aus Hochachtung vor den älteren Theologen den Versuch, zu zeigen, daß auch bei der Annahme eines unmittelbaren Konkurses die Willensfreiheit gewahrt bleiben könne, wenn man eine Korrektur am thomistischen System vornimmt. Die thomistische *praemotio* ist nur deshalb mit der Freiheit unvereinbar, weil sie ihrer geschöpflichen und beschränkten Natur nach den Willen nur nach einer Seite hin bewegen kann. Nimmt man aber an, Gott bewege und determiniere den Willen unmittelbar durch sich selbst ohne ein geschöpfliches Mittel, dann ist diese *motio* indifferent, weil sie, in sich selbst gleich und unverändert bleibend, den Willen nicht bloß zu einem bestimmten Akt, sondern zu allen möglichen Akten bewegen kann.

Allein durch Einführung dieser *motio*, die mit Gottes Wesenheit identisch ist, an Stelle der geschaffenen *praemotio* der Thomisten, ist zugunsten der Willensfreiheit nichts gewonnen. Denn auch durch sie wird der Wille so determiniert, daß eine Unterlassung des Aktes oder die Setzung eines andern Aktes völlig ausgeschlossen ist. Der Wille ist nicht mehr Herr seiner Akte und kann für sie nicht verantwortlich gemacht werden. Daß Gott völlig unverändert bleibt, mag er den Willen so oder anders determinieren, ändert nichts an dessen Unfreiheit. Es soll hier gar nicht näher auf die Frage eingegangen werden, ob Gott unmittelbar durch sich allein den Willen bewegen kann, ohne ihm zuvor ein inneres Prinzip dieser Bewegung mitzuteilen. Bekanntlich leugnet dies der hl. Thomas ganz entschieden, da er die Meinung des Petrus Lombardus bekämpft, daß der Hl. Geist ohne Eingießung eines geschaffenen Habitus den Willen zu einem Akt der *caritas* bewegen kann (Qu. disp. de Caritate a. 1).

Wie schon gesagt wurde, baut M. seine völlig neue Theorie auf der Voraussetzung auf, daß Gott nicht unmittelbar physisch auf den Willen einwirkt, sondern bloß mittelbar. Und dieses Mittel ist nach ihm das Objekt. Es soll den Willen so determinieren, daß er sich gar nicht mehr indifferent zu ihm verhalten kann, sondern es mit moralischer oder psychologischer Notwendigkeit anstrebt. Das Objekt hat in der Theorie M.s dieselbe Aufgabe zu erfüllen, wie im thomistischen System die *praemotio physica*.

Aber wie kann ein Objekt, dessen Güte nur endlich und beschränkt ist, eine so unwiderstehliche Anziehungskraft auf den Willen ausüben, daß er es gar nicht ablehnen kann? Und wie läßt sich damit die Willensfreiheit vereinbaren? Den Anfang der Willenstätigkeit, so führt M. aus, bilden spontane und unfreie Affekte, durch die der Wille sich von verschiedenen Objekten schwächer oder stärker angezogen fühlt. Jenes

Objekt, das den stärksten Druck auf den Willen ausübt, wird, falls dieser nicht dagegen reagiert, die Anziehungskraft der andern Objekte immer mehr abschwächen, bis es dieselben schließlich ganz aus dem Bewußtsein verdrängt. Ist es soweit gekommen, dann kann der Wille diesem prädominierenden Objekte seine Zustimmung gar nicht mehr versagen, sondern wird mit psychologischer Notwendigkeit zur Zustimmung determiniert. Aber trotz dieser Notwendigkeit ist der Akt dennoch frei. Denn der Wille konnte ja von Anfang an, ehe er genötigt wurde, gegen den Druck des Objektes reagieren, ihn vermindern und schließlich ganz aufheben. Darin, daß er dies nicht tat und sich rein negativ zum Druck des prädominierenden Objektes verhielt, besteht die Freiheit jenes Aktes, zu dem er genötigt wurde. Denn die Freiheit besteht nicht im positiven Wollen eines Objektes, sondern im Unterlassen der Reaktion gegen dasselbe: *Creatae libertatis exercitium in negativo formaliter consistere invenitur* (333 ff). Dies ist ein wesentlicher Punkt im System M.s.

Wie man sieht, verlegt M. das Konkursproblem aus dem metaphysischen in das psychologische Gebiet. Seine Theorie ist darum, wie er selbst zugibt, durch das Selbstbewußtein kontrollierbar. Was sagt nun unser Selbstbewußtsein? Ich glaube kaum Widerspruch zu finden, wenn ich behaupte, daß es der neuen Theorie widerspricht. Wenn wir unter zwei oder mehreren Objekten eines wählen, fühlen wir uns zu dieser Wahl keineswegs durch den unwiderstehlichen Druck vonseiten dieses Objektes angetrieben. Das Bewußtein bezeugt uns, daß wir ebensogut uns anders hätten entscheiden können. Ferner sind wir uns bewußt, daß, um eine Wahl treffen zu können, nicht alle Objekte bis auf eines aus dem Bewußtsein verdrängt sein müssen, sondern daß sie ihre Anziehungskraft noch beibehalten und uns die Wahl nicht selten schwer und opfervoll machen oder uns zum Widerruf derselben drängen.

Doch der Hauptgrund, warum wir diese Theorie ablehnen, ist der, daß nach ihr eine wahre Willensfreiheit unmöglich zu sein scheint. Wenn der Wille zu jedem einzelnen Akt vom Objekt so determiniert werden muß, daß er ihn mit psychologischer Notwendigkeit setzen muß, dann kann es selbstverständlich keinen Akt geben, der frei wäre. Dies gibt M. selbst indirekt zu, indem er die Freiheit nicht in etwas Positivem, sondern in etwas Negativem bestehen läßt, darin nämlich, daß der Wille gegen die spontan entstandenen, unfreien Affekte nicht reagiert. Es fragt sich nun, ob dieses Negative, dieses Nichtreagieren und passive Verhalten des Willens frei ist. Allein auch dieses ist nach M.s Theorie ausgeschlossen. Denn, um wirklich zu reagieren, müßte ja der Wille wiederum von einem Objekt sich so angezogen fühlen, daß er die Reaktion nicht unterlassen kann, und dann wäre die Reaktion nicht frei. Ist aber kein solches Objekt gegeben, dann kann er nicht reagieren, weil er aus eigener Initiative und durch sich selbst sich nicht determinieren kann. Daraus folgt aber, daß der Wille nicht Herr seiner Akte ist, sondern notwendig jenes Objekt anstrebt, das eine größere Zugkraft auf ihn ausübt. Wer denkt hier nicht unwillkürlich an die *delectatio victrix* des Jansenius? M. selbst gibt eine gewisse Verwandtschaft seiner Theorie mit der jansenistischen Lehre zu; aber er glaubt dieser Irrlehre dadurch entgehen zu können, daß er dem Willen die Macht zuschreibt, gegen das prädominierende Objekt zu reagieren (391).

Daß dies mit der gemachten Voraussetzung nicht vereinbar ist, wurde soeben gezeigt.

M. kam zu dieser neuen, die Freiheit aufhebenden Theorie dadurch, daß er mit den Thomisten dem Willen keine aktive, sondern nur eine passive Indifferenz zuschreibt und ihm jede Selbstdetermination abspricht. Umsonst beruft er sich auf die Autorität des hl. Thomas. Hätte er meine Schrift über Gott, den ersten Beweger aller Dinge nach der Lehre des hl. Thomas (1936), gekannt, so hätte er sehen müssen, daß Thomas eine ganz andere Auffassung von der Bewegung des Willens durch Gott hat.

Johann Stufler S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

August Brunner, Erkenntnistheorie. 8⁰ (451 S.) Kolmar o. J., Alsatiaverlag. — A. Brunner hat während des Krieges zwei Bücher erscheinen lassen, das eine „La Connaissance humaine", Paris 1943, und das eben hier anzuzeigende. Trotz des etwas verschiedenen Titels scheinen sich die beiden Werke so ziemlich zu decken. B. hat den großen Stoff in vier Teilen behandelt. Der 1. Teil, „Die Erkenntnis im allgemeinen", bringt als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie den uns schon aus dem früheren Schrifttum B.s bekannten Dialog. In der Frage nach der Wahrheitssicherung kommt B. statt der Evidenz auf die Konvergenz der Erkenntnis mehrerer hinaus. Wie originell und neuartig diese Erkenntnislehre ist, zeigt so recht der 2. Teil, „Die Erkenntnisstufen". Hier werden die Erkenntnisgegenstände im wesentlichen ungefähr nach dem Grade ihrer Erkennbarkeit für uns Menschen aufgezählt, wobei gerade die Reihenfolge den neuen Standpunkt deutlich verrät. Diese Erkenntnisgegenstände sind also die Personen, das Vitale, die Kulturdinge und endlich erst der Stoff. Diese Reihenfolge ist absichtlich so gewählt, weil B. mit Recht dafür hält, daß uns schließlich nichts so bekannt ist wie unser eigenes Personsein und was damit zusammenhängt. Bei diesen Ausführungen ersieht man, daß B. bei W. Dilthey in die Schule gegangen ist, aber mit eigenem Urteil und einer wohltuenden Reserve. „Begriff und Urteil" kommen im 3. Teil an die Reihe. B. sieht namentlich die Divergenz zwischen Sprache und Urteil und glaubt, daß für das Urteil bloß das Prädikat wesentlich sei, während doch wenigstens bei den europäischen Sprachen drei Wesensteile des Satzes vorgefunden werden. Zum Schluß dieses Teiles ist noch die Rede von den Seinsprinzipien, aber die auffallend kurze und dürftige Behandlung dieser Axiome ist keineswegs geeignet, die Bedeutung dieser Sätze erkennen zu lassen. Im 4. Teil wird hauptsächlich das Verhältnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften näher bestimmt. Schon vom 2. Teil her steht zu erwarten, daß der lange Zeit stiefmütterlich behandelten Geschichte als Wissenschaft ein ebenbürtiger Platz neben der Naturwissenschaft gegeben wird; die letztere büßt mit Recht die allzulang eingenommene Vormachtstellung ein. B. zeigt in dem Werk große Vertrautheit mit den modernen Philosophen, die Fähigkeit, sich überall anregen zu lassen und das gute Neue in seine Philosophie einzubauen. Manchmal allerdings scheint er in dieser Richtung zu weit gegangen zu sein. Nur ein wichtiger Punkt soll hier angeführt werden, nämlich sein Eintreten für die Konvergenz als Wahrheitskriterium. Gewiß ist etwas Richtiges an dieser Auffassung; um zu entscheiden, ob der Inhalt einer Erkenntnis rein subjektiv oder ob er objektiv sei, mag es eine Hilfe sein, wenn man sieht, daß die Erkenntnisse vieler konvergieren, zusammenstimmen. Oft wird es der Fall sein, daß der Grund der Gleichheit der Erkenntnis vieler eben in der Gleichheit des Objektes liegt. Aber warum ist dem so? Ist für die Entscheidung dieser Frage vielleicht wieder eine Konvergenz notwendig? Und ist es übrigens so sicher, daß der Grund einer auch weitgehenden Übereinstimmung nicht schließlich eine subjektive, allen Subjekten aber gemeinsame Struktur sein könne? Wer mit der objektiven Evidenz als letztem Kriterium der Wahrheit nicht zufrieden ist, der muß sich selbst zum Zweifel an aller Wahrheit verurteilen.

J. Santeler S. J.

Georges van Riet, L'Epistémologie thomiste (Bibliothèque philosophique de Louvain 3). Gr.-8⁰ (VIII und 672 S.) Löwen 1946, Institut supérieur de philosophie (Place Card. Mercier 2). — Van Riet geht von der merkwürdigen Tatsache aus, daß der Neuthomismus in allen philosophischen Disziplinen festen Boden unter den Füßen hat, daß dagegen die Erkenntnistheorie ein bis heute umstrittenes Gebiet ist. Um hier Wandel zu schaffen, wendet sich v. R. an die Geschichte dieser neuthomistischen Gnoseologie in den letzten 100 Jahren. In wahrhaft aufgeschlossener Weise und mit außergewöhnlicher Einfühlungsgabe in die Meinungen anderer wird ein farbenprächtiges Bild von dem Forschen und Suchen innerhalb der Scholastik entworfen. Es fällt auch angenehm auf, daß keine scholastische Schule etwa als weniger oder gar nicht neuthomistisch übergangen wird. In einem langen Schlußkapitel werden dann ausführlich die Schlußfolgerungen aus dem historischen Überblick gezogen, der philosophische Charakter der Erkenntnistheorie aufgewiesen, ihre Problemwelt aufgedeckt, eine Klassifikation der im Hauptteil entwickelten Ansichten versucht, eine deskriptive, metaphysische und transzendentale Methode unterschieden. Besonders wichtig scheint die Antwort auf die letzte Frage, ob nämlich die Erkenntnistheorie überhaupt als eigene Disziplin im Rahmen eines systematischen Aufbaues der Philosophie geführt werden dürfte und welches der Ort sei, wo sie erscheinen soll. Die erste Frage wird positiv entschieden, die Kritik hat ein eigenes Formalobjekt, nämlich die Gültigkeit (valeur) unserer Erkenntnisse (658). Man muß im Ausbau einer Erkenntnistheorie zwei Teile unterscheiden, einen beschreibenden und einen kritischen. Allein im Gesamtverband der philosophischen Fächer soll die Kritik sich nur um die Erkenntnisse im allgemeinen bemühen, die spezielleren Erkenntnisweisen dagegen sollten in ihrer Natur und in ihrer Tragweite je am Anfang der allgemeinen und der besonderen Metaphysik getrennt behandelt werden (658), ein Vorschlag, der nach meiner Überzeugung die Selbständigkeit der Erkenntnistheorie wieder in Frage stellt. Möge es v. R. gegönnt sein, eine Kritik uns zu schenken, die sich alle Erfahrungen der Geschichte zu Nutzen macht und alle berechtigten Bedürfnisse des heutigen Menschen berücksichtigt. *S.*

Hans Urs von Balthasar, Wahrheit. Ein Versuch. 1. Bd.: Wahrheit der Welt. Gr.-8⁰ (312 S.) Einsiedeln/Zürich 1947, Benziger. — Wer dieses Buch in die Hand nimmt, erwarte sich nicht eine erkenntnistheoretische Einführung oder eine Begründung unserer Wahrheitserkenntnis im allgemeinen. Dafür soll der Begriff und die Tatsache der Wahrheit viel mehr ausgebeutet und ausgewertet werden, als es in den Lehrbüchern der Kritik geschieht und geschehen kann. Wie treu B. dieser Absicht geblieben, zeigt schon die überraschende Einteilung: Die Wahrheit als Natur; Die Wahrheit als Freiheit; Die Wahrheit als Geheimnis; Die Wahrheit als Teilnahme. Es ist schwer, mit ein paar Sätzen eine Ahnung von dem reichen Inhalt zu geben. Es soll darum lieber versucht werden, besonders wertvolle Gedanken kurz wiederzugeben, aber auch auf einige Stellen etwas einzugehen, die zum Widerspruch reizen. Im ersten Teil wird die Erkenntnis des Menschen in dem wundersamen Zusammenspiel von Objekt und Subjekt originell dargestellt. Interessant ist der Hinweis, daß in der Auffassung des kritischen Realismus das sinnliche Objekt eigentlich erst durch das Subjekt

eine Entfaltung erfährt, die es schön und köstlich macht, während im naiven Realismus die Erkenntnis bloß eine Verdoppelung des Objektes darstellt, bei der die Erscheinung keinen rechten Sinn hätte (S. 60ff). Immer wieder, aber thematisch erst im letzten Teil, werden die Stufen und Pfade sichtbar, die von der Welt zu ihrem Schöpfer führen; es wird damit gezeigt, wie verstümmelt eine säkularisierte Philosophie den Wahrheitsbereich und die Wirklichkeit auffasse. Ebenso fein wird des öfteren ausgeführt, wie alle Erkenntnis doch um der Liebe willen da sei und darin ihre Vollendung erreiche. Mit Recht wird bei „Wahrheit als Geheimnis" auf die Dunkelheiten im Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem, von Sosein und Dasein verwiesen. Der Verf. hätte bei seinem anzuerkennenden Bestreben, eine verständliche Sprache zu sprechen, manchmal noch etwas weiter gehen sollen. So scheint mir der Wahrheitsbegriff selbst als „Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit *(ἀλήθεια)*" des Seins, in offensichtlicher Anlehnung an M. Heidegger aufgestellt, die scholastische Dreiteilung in eine logische, ontologische und moralische Wahrheit nicht zu ersetzen (S. 28). Wenn übrigens auf S. 278 und öfter gesagt wird, die Wahrheit sei das Maß des Seins, so scheint mir das Gegenteil wahr zu sein; denn das Wahre als solches ist das dem Sein Folgende und nicht umgekehrt. Der Klarheit ist weiterhin kein Dienst erwiesen, wenn der vielgebrauchte Ausdruck „Freiheit", ohne daß sein Sinn einmal festgelegt würde, in allen möglichen Bedeutungen erscheint. So z. B. wird von der Freiheit der Pflanzen und Tiere gesprochen, insofern sie unserem Erkenntnisbegriff verschlossen bleiben. Dann wird dasselbe Wort in dem Paradoxon von Gott ausgesagt: „Gott ist frei, was er notwendig ist und notwendig, was er frei ist" (S. 273). Gewiß ist es berechtigt, mit der Wahrheit das Geheimnis in Verbindung zu setzen. Aber die Fassung „Wahrheit als Geheimnis" scheint gerade mit dem oben aufgestellten Wahrheitsbegriff weniger zu harmonieren. Außerdem sollte man nicht ohne triftigen Grund die Geheimnisse vermehren! Eine solche Vermehrung aber scheint bei den sonst so wertvollen Ausführungen über Sosein und Dasein vorzuliegen. In der Tat wäre es zum wenigsten geheimnisvoll, wenn man das Dasein als eine durch das Sosein verendlichte Fülle des Seins auffassen wollte (S. 219). Wo bliebe bei einer solchen Auffassung die Schöpfung als Hervorbringung aus dem Nichts? Wo soll diese Fülle des Seins vor der Verendlichung beheimatet gewesen sein? Oder soll gar Gott diese Fülle sein, die verendlicht wurde? Zum Glück existiert das Dasein als Fülle des Seins, das verendlicht werden soll, nur in den Gehirnen einiger Philosophen und damit ist dieses Geheimnis genügend entschleiert. Rätselhaft erscheint es weiter, wenn das Dasein mit dem Personsein so eng verkettet wird (S. 211), obwohl doch in der geläufigen Definition der Person als *suppositum rationale* lauter Soseinselemente vorkommen. Wie schon erwähnt, erhält das Ganze eine so wohltuende Wärme, da die Betrachtung immer wieder zur Quelle aller Wahrheit und alles Seins zurückkehrt. Aber es wäre wünschenswert gewesen und wohl auch überzeugungskräftiger, wenn wenigstens einmal auch ein klarer Gottesbeweis geführt worden wäre. Ausdrücke und Wendungen wie: „Jedes Urteil, das ein endlicher Verstand fällt, ist ein Gottesbeweis" (S. 288), oder: „Nur das ist wahr, daß sich das weltliche Subjekt in seiner Selbstergreifung als ein bereits ergriffenes und umgriffenes versteht, daß sein Erkennen zur inneren Form das

ewige Prius des Erkanntseins hat", solche Wendungen klingen doch reichlich *a priori* und lassen die Durchsichtigkeit eines wirklichen Gottesbeweises vermissen. Alle diese Ausstellungen, die freilich noch vermehrt werden könnten, sollen die Gesamtleistung nicht in Frage stellen. S.

G. Friedrich Klenk S. J., Wert—Sein—Gott. Ihre Beziehungen wertphilosophisch und neuscholastisch geschaut. Gr.-8⁰ (232 S.) Rom 1942, Pontificia Università Gregoriana. — Zu den vordringlichsten Fragen der modernen Wertphilosophie gehört bis heute die Frage nach dem Verhältnis von Wert und Sein; manchmal schließt sich daran auch das Problem: Wert und Gott. K. geht diesen Fragen nach, indem er in einem ersten Teil die diesbezüglichen Auffassungen von M. Scheler, J. Hessen und N. Hartmann entwickelt, und zwar in drei Abschnitten, wovon der erste im wesentlichen das Verhältnis von Sein und Wert an der Wertfundierung, der zweite an der diesen Philosophen je eigenen Werterkenntnis ablesen möchte. Der dritte Abschnitt handelt über das Verhältnis von Wert und Gott bei Scheler und Hessen; Hartmann stellt diese Frage überhaupt nicht. Im zweiten Teil werden im wesentlichen dieselben Fragen in neuscholastischer Sicht gestellt, gelöst und im Anschluß daran wird an der Wertphilosophie, wenn es sich als notwendig erweist, Kritik geübt. K. führt gut in die heutige Wertphilosophie ein, seine Stellungnahme ist sachlich und treffend; auch weiß er aristotelische und thomasische Lehren für eine der heutigen Problematik gerecht werdende Wertphilosophie flüssig zu machen. Nicht weniger versteht es K., gerade von der Wertphilosophie aus immer neue und vielfach gangbare Aufstiege zum Werte aller Werte ausfindig zu machen. Wenn mir die Ehre einer Zitation zuteil wurde, so sei mir doch eine kleine Richtigstellung erlaubt. Ganz richtig wird zunächst gesagt, ich lege „das spezifische Merkmal des Wertes in die aktuelle Bezogenheit eines Gutes auf ein Subjekt". Wenn aber dann gleich fortgefahren wird: „Gut wird Wert durch aktuelles Erstrebtwerden" (74), so geht diese Behauptung jedenfalls über die Intention meiner Definition weit hinaus. Wie in dem zitierten Kollegheft für Ontologie ausgeführt wird, sind die Werte weitgehend, ja größtenteils vorgängig zu den Werterstrebungen. Im Gegensatz zu dem ontologisch Guten als solchem sind nach unserer Auffassung die Werte zwar Güter aller Art, aber Güter, insofern sie im Verhältnis etwa einer Zuträglichkeit, einer besonderen Übereinstimmung usw. zu einem Subjekt stehen. Diese Relation aber wird, wenigstens in der Regel, konstituiert durch den Gegenstand, der eben gut ist, und die Natur des betreffenden Subjektes und seine verschiedenen Anlagen, aber nicht durch das aktuelle Streben. Freilich wird dieses Streben oft notwendig sein zur Aneignung von Werten, damit wird es dann oft selbst Träger eines wertvollen Aktes sein. *S.*

Albert Mitterer, Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute 3). 8⁰ (240 S.) Wien 1947, Herder. — Nach elfjähriger Unterbrechung setzt M. seine Schriftenreihe über den Weltbildwandel fort (Bd. 1: Innsbruck 1935, Tyrolia; Bd. 2: Brixen 1936, Weger). Der Inhalt dieses 3. Bandes ist den Lesern dieser Zeitschrift nicht völlig neu. In seinem Artikel „Mann

und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart" (ZkTh 57, 491—556) hat M. schon 1933 die Grundgedanken ausgesprochen, die hier zu einem Teil weiter ausgeführt und mit reichen Quellenangaben belegt werden. Die in dem Artikel skizzierten naturrechtlichen und dogmatischen Folgerungen sind einem späteren Band vorbehalten. — Klar und überzeugend, mit sicherer Beherrschung des Stoffes hat der Verf. den Gegensatz zwischen Thomas und heute herausgestellt: dort, bei Thomas, Erzeugung der Organismen auf technische Art, durch äußerliche Wirkursachen, hier innere Entwicklung auf Grund der Konstitution des Naturdinges. Eine schier unüberbrückbare Kluft trennt diese beiden Auffassungen. Fast bedrückend wird einem das bewußt — um nur ein Beispiel herauszugreifen —, wenn man die für unsere heutigen Begriffe geradezu unwürdige Entstehungsgeschichte des Menschen von damals mit den Ergebnissen der modernen biologischen Forschung vergleicht: dort eine Reihe von untermenschlichen, erst gar unbelebten, dann pflanzlichen und tierischen Zwischengliedern, hier eine geschlossene Entwicklung aus innerer Gesetzlichkeit, die uns so eindrucksvoll die vielgestaltige Weisheit des Schöpfers erkennen und bewundern läßt. Der wesentliche Fortschritt, den da die Naturwissenschaft gebracht, ist offenbar; es dürfte aber auch einleuchten, daß solch grundlegende Änderungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes sich weitgehend in den philosophischen Anschauungen auswirken müssen. Da liegt noch eine große Aufgabe vor uns. M. hat zu ihrer Lösung wertvolles Material bereitgelegt, es gesichtet und geordnet und jeweils schon die Ansätze aufgezeigt, wo die philosophische Forschung einsetzen muß. Es ist nur zu wünschen, daß diese Arbeit M.s möglichst vielen scholastischen Fachgenossen in die Hände kommt, damit sie zur Mitarbeit am Neubau einer Naturphilosophie angeregt werden, die das bleibende Gedankengut der *philosophia perennis* mit den Forschungsergebnissen der modernen Naturwissenschaft zu verbinden weiß.

H. Pohl, S. J.

Donald Brinkmann, Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik (Sammlung Dalp 8). 12° (167 S.) Bern 1946, A. Francke. Geb. Sfr. 5.80. — Ein interessantes Buch! Mit großem Fleiß hat der Verf. Gedankengut aus verschiedenen alten und neuen Werken zusammengetragen, die man nicht leicht in der Hand eines einzigen vermutet. So entstehen anregende Ideenverbindungen, neue Zusammenhänge werden aufgedeckt — vor allem an Hand der geschichtlichen Entwicklung —, die für gewöhnlich unbeachtet bleiben: so im I. Kap. Allgemeine Beziehungen zwischen Philosophie und Technik, im II. Einflüsse der technischen Haltung auf die philosophische Denkweise. Nach einer kritischen Prüfung der hauptsächlichen Definitionen der Technik (III. Kap.) weist B. verwandte Züge von Alchimie und Technik auf und bestimmt auf Grund dieser Verwandtschaft das Wesen der Technik als „Selbsterlösung" (IV). Diese Ableitung will nicht recht befriedigen; der Drang nach Selbsterlösung mag wohl öfters die mehr oder weniger bewußte Triebkraft im Techniker sein, aber das Wesen der Technik selbst darin zu sehen, scheint einseitig und übertrieben. Eher könnte man von einem Sich-selbst-Helfen sprechen; aber nicht jede Selbsthilfe ist eine religiös zu deutende „Selbsterlösung"! Damit verkennen wir nicht die wertvollen Anregungen, die das Buch durch das in ihm gesammelte reichhaltige

Material und die fruchtbaren Ansätze zu tieferen Auffassungen zu geben vermag. Manche Seite des heute so bedeutsamen „Problems der Technik" erscheint hier in neuer Sicht. *P.*

Hans Kayser, Akróasis. Die Lehre von der Harmonik der Welt. Kl.-8⁰ (157 S.; 2 Tafeln) Basel 1946, Schwabe. Geb. Sfr 9.50. — In dieser die zahlreichen Veröffentlichungen des Verf. kurz zusammenfassenden Einführung erhält der Leser Zugang zu einem anziehenden, aber vielfach abseits liegenbleibenden Forschungsgebiet. Die Wissenschaft von der Weltharmonik ist uralt, sie reicht in ihren Anfängen weit über Pythagoras zurück. Sie erfaßt nicht bloß die Tatsache, daß in der Natur alles nach „Maß, Zahl und Gewicht" geordnet ist, sondern sie findet darüber hinaus eine Entsprechung zwischen den Maßzahlen der Natur und den Zahlenverhältnissen im Reich der Töne. Wer diesen Dingen nachspürt, kommt zur „Akróasis", vermag den „Klang der Welt" zu hören. Es geht also hier zunächst um formale Dinge, um Struktur- und Gestaltgesetze der Natur. Daß solche Fragen heute, im Zeitalter der Ganzheitsbetrachtung, interessieren, ist kein Zweifel; R. Woltereck z. B. hat ihnen in seinen „Grundzügen einer allgemeinen Biologie" (1932) breiten Raum gewährt. Daß insbesondere ein formaler Zusammenhang zwischen den Gestaltgesetzen der Natur und den Schwingungszahlproportionen der Tonwelt besteht, wird sich weitgehend bestätigen lassen. Freilich wird sich die jung aufstrebende Harmonik auch auf ihre Grenzen besinnen müssen, wie K. selbst zugibt (120). Soll sie als Wissenschaft Bestand haben, wird sie sicher noch mehr ihre Grundsätze klären müssen; vor allem wird sie zur rein formalen die kausale Betrachtungsweise hinzunehmen müssen, da sonst die Gefahr besteht, daß sie sich ins Symbolische, ja Phantastische verliert. Wenn K. z. B. die Planetoiden mit dem „Zerrüttungsmoment" und dem „Luziferproblem" in Verbindung bringt (134) oder den Dualismus Gut-Böse harmonikal deutet (137 ff), so entbehrt das doch einer soliden Begründung. Trotz solcher Überspannungen, die bei ersten Vorstößen leicht unterlaufen, gebührt dem Verf. das Verdienst, der Naturphilosophie eine wertvolle Bereicherung darzubieten durch Gedanken, die schon einen Kepler (Harmonice mundi) und A. Thimus (Die harmonikale Symbolik des Altertums, Köln 1868/76) so viel beschäftigt haben, und die geeignet sind, die große Einheit der Welt — der Naturdinge und der psychophysischen Struktur des Menschen — von einer neuen Seite her aufzuweisen. *P.*

Wilhelm Nestle, Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt (Kröners Taschenausgaben 192). Kl.-8⁰ (XI u. 553 S.) Stuttgart o. J. (1944), Kröner. — „Den Gegenstand dieses Buches bildet die Geschichte der allmählichen Zersetzung des griechischen Götterglaubens durch die Philosophie und die aus ihr hervorgegangenen und von ihr befruchteten Einzelwissenschaften" (IX). Diese Entwicklung wird von Homer bis gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. herab verfolgt, also über einen Zeitraum von nahezu tausend Jahren. Sachlich deckt sich der Inhalt des Buches mit dem schon früher vom Verf. herausgegebenen: Vom Mythos zum Logos (1940, ²1942), nur daß die Darstellung, die dort besonders für die Zeit der Sophistik, in der sich der entscheidende Durchbruch des Logos vollzieht, in Einzelfragen fach

wissenschaftlich orientiert, hier bloß die gesicherten Ergebnisse bringt. Zugleich ist aber auch eine Weiterführung und Vollendung der dort dargestellten Entwicklung gegeben: über das 5. vorchristliche Jahrhundert hinaus bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. Von den philosophischen Systemen, die nach den einzelnen Autoren behandelt werden, wird keine erschöpfende Darstellung gegeben, sondern jeweils nur das hervorgehoben, worin sich die Stellung, bzw. Abweichung von der offiziellen Religion ausspricht (X). Das Buch ist aus eingehendster Quellenkenntnis gearbeitet und unterrichtet zuverlässig über das Thema. Um so störender empfindet man gewisse Mängel, wie z. B. daß der Verf. in der Frage vom Ursprung der Religion an der Manatheorie festhält (5), besonders aber, daß er der Erscheinung des Christentums in keiner Weise gerecht wird. Das zeigen hin und hin gelegentliche Bemerkungen (370, 485, 493), besonders aber das Schlußkapitel. Man ist erstaunt, das Christentum als Mythus charakterisiert zu finden (529). S. 523 wird gesagt, was unter Mythus zu verstehen ist: die Gesamtheit der positiven religiösen Vorstellungen vom Wesen und Wirken des Göttlichen in der Welt. Damit wird praktisch jede Religion als Mythus bezeichnet, während doch wesentlich für den Mythus ist, daß eine geheimnisvolle Mächtigkeit, ein Sinnzusammenhang symbolisch in der Gestalt eines Gottes und seines Schicksals dargestellt wird, daß er also eben keine geschichtliche Wirklichkeit ist. Das Christentum ist aber eine geschichtliche Wirklichkeit; darum kann es kein Mythus sein und auch nicht damit verglichen werden.

V. Naumann S. J.

Walter Baetke, Das Heilige im Germanischen. Gr.-8° (VIII und 226 S.) Tübingen 1942, Mohr. — In dem Buch sind zwei Abhandlungen vereinigt: Das Phänomen der Religion, eine religionswissenschaftliche Grundlegung, und: Die germanischen Ausdrücke für das Heilige und ihre Bedeutung. Die erste Abhandlung macht den Weg frei für die Aufgabe der zweiten. In der Sprachwissenschaft leben nämlich immer noch die religionswissenschaftlichen Theorien des 19. Jh. fort, besonders die Mana- oder Machttheorie, die das Wesensmerkmal des Heiligen, dieses Zentralbegriffes der Religion, in dem besonderen Erfülltsein mit (unpersönlich gedachter) Macht sieht (5). Damit werden aber die bedeutungsgeschichtlichen Untersuchungen, die die Sprachwissenschaft zu leisten hat, durch eine rein *a priori* konstruierte begriffsgeschichtliche Theorie belastet, indem nämlich zu zeigen ist, wie es zu diesem Bedeutungswandel von Mana aus dem Profanbereich zu dem religiösen Begriff des Heiligen kommt (3). Dieser Bedeutungswandel ist von der Religionswissenschaft aus nirgends nachzuweisen; Religion tritt uns überall als ein soziales, an eine Gemeinschaft gebundenes (30—36) und rationales, auf das innigste mit der Sittlichkeit zusammenhängendes Gebilde (40—44) entgegen (gegen R. Ottos Theorie des religiösen „Anfangs" im einzelnen durch das religiöse Erleben). Heilig kann darum nur sein, was einer Gemeinschaft als heilig gilt. Und da im Kult die Religion der Gemeinschaft ihren Ausdruck findet, liegt im Kult der Brennpunkt des Heiligen (35). — Als Ergebnis der mustergültigen, umfassend, nüchtern und kritisch geführten Untersuchung über das Vorkommen der beiden germanischen Wörter für das Heilige, (adj.) *wihaz* und *heilagaz* (diesen Wörtern und ihren Ableitungen wird an sämtlichen Fundstellen in den germanischen Dialekten nachgegangen; 80—210), folgt: *wihaz*

bezeichnet die Seite an der Gottheit, wodurch sie dem Menschen als das andere, von der profanen Welt verschiedene und unterschiedene, erscheint; das Verbum *wihan*, weihen, fügt sich ohne weiters in diesen Grundsinn ein, nämlich eine Person oder Sache der Sphäre des Göttlichen (Numinosen) zuweisen und von der Welt absondern. Das andere Moment, das in dem mit diesem Terminus bezeichneten Begriff enthalten ist, ist die Vorstellung von einer aktiven Einwirkung der Gottheit, wodurch das betreffende Objekt in eigentümlicher Weise verändert wird (213—214). Das germanische *hailagaz* hat einen entgegengesetzten Sinngehalt: es geht auf die der Welt und dem Menschen zugekehrte Seite des Numinosen, das *fascinosum*, bezeichnet also das, worauf die kultische Handlung letztlich gerichtet ist: das Heil, das von der Gottheit ausgeht (215). Die Grundbedeutung von heilig ist also: heilvoll, heilbringend, heilsam: *hailagon* demnach: etwas heilvoll machen, sich Heil gewinnen, anderen Heil mitteilen. In diesem Terminus wird ein arteigener Zug germanischer Religiosität sichtbar: das Göttliche ist, unbeschadet der *maiestas* und *formido*, vor allem eine Heil und Segen spendende Macht, von der Freude, Friede und Ruhe ausgeht. Die Götter sind wesentlich Freundgötter *(ástvinir)*; freilich, ihre Gunst und Gnade ist an den Kult gebunden. Das Heil gehört der religiösen Sphäre an; es besteht in der Ordnung, die sowohl im Naturgeschehen als auch in den durch Sitte, Recht und Gesetz gebundenen Formen des menschlichen Zusammenseins durch die Macht der Götter gewährleistet wird; den Göttern schuldet darum der Germane, weil er so in seiner ganzen Existenz von ihnen abhängig ist. Verehrung und Opfer (217—220). So u. a. gegen V. Grönbech und H. Eibl, der in der religionsgeschichtlichen Studie „Heil, Heiland, heilig": Stimmen d. Z. 138 (1939) 1—8, an Grönbach sich anschließt; Heil wird hier als etwas wesentlich der profanen Seite des Lebens Angehöriges betrachtet, als Glückseligkeit im Besitz und in der ungestörten Betätigung des vollen Lebens. *N.*

Neues Testament

Hildebrand Höpfl O. S. B. - Benno Gut O. S. B., Introductio generalis in Sacram Scripturam. 4. Aufl. (Introd. in ss. utriusque Testamenti libros, vol. I). 8⁰ (XXII u. 608 S.) Rom 1940, Arnodo (Via della Palombella 24). — P. Benno Gut (jetzt Hochwürdigster Fürstabt von Einsiedeln) hat mit diesem Band das ganze Werk des hochverdienten P. Höpfl auf den modernen Stand des Wissens gebracht. Wie den andern beiden Bänden eignet auch diesem in hohem Maß Klarheit und Vollständigkeit des Stoffes und der Literatur. Die Behandlung der Inspiration darf als mustergültig bezeichnet werden. Die Geschichte des Kanons legt er wie üblich in Querschnitten dar. Hier fragt es sich, ob nicht wenigstens zur Ergänzung Längsschnitte beizufügen wären, so daß sich der Benützer nicht erst in mühsamer Arbeit Einblick in das Aufleuchten der Kanonizität dieser oder jener Schrift oder Schriftgruppe verschaffen muß. Bezüglich der Apokryphen wäre eine kurze Erwähnung der Gründe für deren Datierung am Platz, da gerade davon viel für deren Gebrauch abhängt. Auch bezüglich der Textgeschichte möchte ich mir einige kritische Bemerkungen erlauben. Würde es nicht der Klarheit förderlich sein, wenn zuerst das Allgemeine, dann alles das AT Betreffende, erst darauf das NT behandelt würde? Auch schiene

es mir methodisch richtiger, von den Versionen zu handeln, bevor von den z. T. doch auf sie aufbauenden textkritischen Ausgaben geredet wird. Auch die Polyglotten gehören wohl bei den textkritischen Arbeiten verbucht, nicht im Appendix untergebracht. Noch weniger würde man dort *De arte critica* vermuten; sie bildet ja logischerweise die reife Frucht der kritischen Bemühungen, aus der dann die älteste erreichbare Textgestalt gewonnen wird. Auf S. 242—3 sollte m. E. Stellung genommen werden gegen die herrschende Ansicht, als ob der TM die hebräische Textform schlechthin gewesen wäre. Sogar die neue lateinische Psalmenübersetzung fürs Brevier fußt im wesentlichen auf diesem Irrtum. Und doch haben die Studien Aptowitzers, der Papyrus Nash, der Schrifttext des Scholastikers Odo hinlänglich erwiesen, daß sogar noch im Mittelalter, ganz zu schweigen von der früheren Zeit, hebräische Texte auch bei Rabbinen in Umlauf waren, die zum Teil mit der LXX gegen den TM gingen. Das Material ist gut zusammengestellt worden von Johann Fischer, Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo: Biblica 15 (1934) 88—93. Dieses wichtige Ergebnis fällt oft genug ins Gewicht, wenn z. B. aus der Übereinstimmung atl. Zitate mit der LXX in ntl. Büchern Schlüsse auf deren Verfasser und Ursprache gezogen werden — oft genug gegen die altchristliche Tradition. — Der Noematik würde man künftig vielleicht eine weniger scholastisch-aprioristische, dafür eine mehr induktive Grundlage geben, wie sie Bonsirven, Exegèse Rabbinique et Exegèse Paulinienne (1939), grundgelegt hat. Hat das Werk von Höpfl-Gut auch weniger persönliche Note als die Einleitungen von Cornely und Cornely-Merk, so tritt es doch durch seine Vollständigkeit und nicht zuletzt die klare Druckanlage entschieden an die Stelle jener Werke und wird sich diesen Vorrang auf lange hinaus sichern. *P. Gaechter S. J.*

Jean Levie S. J., L'Encyclique sur les Etudes Bibliques. 8° (80 S.) Tournai 1946, Castermann. — L. bietet eine historische Einführung, einen Kommentar und den lateinischen Text der Bibelenzyklika „Divino afflante Spiritu" vom 30. Oktober 1943. Sowohl die Einführung wie auch die Exegese des herrlichen Rundschreibens sind sehr lesenswert und anregend. Weniger überzeugend jedoch ist, daß es seinen Anlaß in den mehr törichten als gefährlichen Schriftchen des Prete Dolindo Ruotolo gehabt haben soll; es müßte denn sein, daß sich darin eine Zeitströmung Ausdruck verschaffte, von der mir nichts bekannt ist. Im Kommentar macht L. darauf aufmerksam, daß die Enzyklika das Problem vom verschiedenen Sinn der Hl. Schrift mit großer Zurückhaltung behandelt. Daß der Hl. Vater die Berücksichtigung des *genus literarium* stark betont, bedeutet nicht Schrankenlosigkeit in diesem Punkt (S. 50). Ebenso stimmen wir von Herzen mit L. überein, wenn er den Passus über die notwendige Forscherfreiheit und die damit geforderte Liebe zu den „pages les plus impressionnantes et les plus neuves" (54) rechnet. Etwas weniger treffend dagegen scheint, was er zur Handhabung der Textkritik sagt. Sie ist etwas von der Literarkritik sehr Verschiedenes, und ich möchte trotz allen Mißbrauches, der mit der letzteren getrieben wird, gegen L. doch glauben, daß sich, *suppositis supponendis*, Quellen scheiden und Zusätze erkennen lassen (S. 35—36). *G.*

L. Cerfaux, La Voix Vivante de l'Évangile au début de l'Église. 8° (190 S.) Tournai 1946, Castermann. — Ausgehend von der münd-

lichen Tradition der allerersten Zeit entwickelt C. die Entstehung und Eigenart der einzelnen Evangelien. Dann verfolgt er die Zeit bis zum völligen Absterben der mündlichen Nachrichten über Jesus, die sich eben noch spurenhaft in den Agrapha verraten, mit denen aber die Apokryphen des 2. Jh. schon keine Verbindung mehr haben. Den Abschluß bildet die dogmatische Erfassung der evangelischen Inhalte. So läßt sich in der Tat in populärer Form der trockene Stoff der literarischen Einleitung in das Neue Testament vorlegen, ohne den Laien zu langweilen oder zu verwirren. Es ist C. außerordentlich gut gelungen, die vielen literarischen Probleme faßlich und fesselnd zugleich darzulegen. Doch sei mir eine kritische Bemerkung zur Behandlung des Lukasevangeliums gestattet. C. preist Lukas mit Recht als guten Historiker (S. 83). Wenn nun eine seiner unmittelbaren Quellen das Markusevangelium war, wie konnte er sich dann die oft durch keinen Vernunftgrund zu erklärenden Änderungen, Auslassungen, Umstellungen gerade auch in kleinsten Dingen leisten, die die Güte des Stiles nicht erhöhen? Ob hier nicht doch ein anderes Verhältnis der beiden Evangelien anzunehmen ist und die vielen Verschiedenheiten, statt dem Lukas selbst, seinen durch mündliche Weitergabe umgeformten, von Markus verschiedenen Quellen zuzuschreiben sind? *G.*

Hilma Granqvist, Birth and Childhood among the Arabs. Gr.-8° (290), Helsingfors 1947, Söderström. — Die Verfasserin des reichhaltigen Werkes über „Marriage Conditions in a Palestinian Village" (vgl. ZkTh 6 [1932] 619 f und 60 [1936] 603 f) schenkt uns hier ein neues Buch verwandten Inhalts, in dem teils neues Material verwendet wird, teils solches, das schon im früheren Werke angeführt wurde, aber jetzt in ein neues Licht gerückt ist. Den Gegenstand der Studie bildet das Kind bei den Arabern des palästinischen Dörfleins Artas bei Bethlehem, von seiner Empfängnis bis zu seiner Schulung, und bis zur Beschneidung der Knaben, die oft relativ spät erfolgt. Die Allgemeingültigkeit der vorgelegten Beobachtungen wird an Hand analoger Studien bekannter Anthropologen sorgfältig abgewogen, wie denn die Verf. vor allem auf die Anthropologie zu orientiert ist; jedoch zieht sie in reicherem Maße als früher biblische Parallelen heran. — Um aus dem reichen Inhalt nur einiges zu erwähnen: Lk 11, 27 findet eine treffliche Illustrierung durch den Lobpreis der guten Tochter: „Es lebe der Schoß, der dich geboren, es leben die Brüste, die dich gestillt haben" (S. 163). Gleich der erste Satz des ersten Kapitels „Abdilloh zeugte den Mhemmed und Mhemmed zeugte den Saad" usw. gemahnt an Mt 1, 2—16. In Lk 1, 42 hat „die laute Stimme" der lobpreisenden Elisabeth, einer doch schon bejahrten Matrone, für unser Gefühl etwas Befremdendes, trotzdem sie vom Hl. Geist erfüllt war. Das wird in etwa verständlich, wenn wir lesen, wie das Wiedersehen geliebter Personen in Artas gefeiert wird. Eine Frau, die ihren Bruder 17 Jahre lang nicht gesehen hatte, schwenkte unter Sang und Jauchzen ihren Hauptschleier eine volle Stunde lang; Miß Granqvist selbst wurde bei ihrer Rückkehr aus Europa mit Gesang und Tanz willkommen geheißen (S. 84 f). Jesu Wort: *Date et dabitur vobis* (Lk 6, 38) muß unbedingt erklärt werden auf dem Hintergrund des Prinzips „Alles ist Schuld", d. h. jede Gabe und jede Gefälligkeit, die man empfängt, verpflichtet zu Wiedervergeltung; ein freies Schenken ist dem Orientalen so gut wie unbekannt (S. 90. 185. 191. 205). Auch die Verheißung an Maria und an Elisabeth, sie würden

einen Sohn gebären, findet aufs neue ihre Beleuchtung durch die allenthalben festzustellende mindere Einschätzung weiblicher Nachkommenschaft (S. 76—79). — Ich hätte es sehr begrüßt, wenn uns die Verf. ein Mehreres über die Namengebung mitgeteilt hätte. Da und dort kommt sie darauf zu sprechen. Sie hält Mt 1, 21 und Jo 19, 26—27 für eine Form der Adoption. Zunächst möchte man freilich wissen, wann Namen gegeben werden, wer dazu berechtigt oder verpflichtet ist, welche Motive bei der Namenwahl vorwalten. Vielleicht dürfen wir etwas hierüber im versprochenen zweiten Band über „Geburt und Kindheit bei den Arabern" erwarten. *G.*

Edmund F. Sutcliffe, S. J., A Two Year Public Ministry (The Bellarmine Series 1). 8⁰ (170 S.) London 1938, Burns-Oates. Sh. 8/6. — Da die ZkTh noch keine Gelegenheit gefunden hat, die Heythrop Series anzuzeigen, holen wir dies durch diese Ankündigung nach. P. Sutcliffe, ihr Herausgeber, richtet sein Buch sowohl gegen die Einjahrtheorie wie gegen die Dreijahrtheorie. Manches ist gut gesehen und begründet, wie z. B. der buchstäbliche Sinn von Jo 4, 35 und die damit verbundene Dauer der Missionierung Jesu in Judäa, nur daß Jo 4, 35 ebensogut auf Ende Januar/Anfang Februar hinweisen kann als auf den Monat Dezember, weil die Getreideernte sich bis in den Juni hinein erstreckt. Das Werk hätte vielleicht noch gewonnen, wenn V. Hartl, Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu (Neutest. Abh. VII, 1—3; 1917) einer gründlichen Durcharbeit unterzogen worden wäre. Dafür hätten dann die Väter ohne Beeinträchtigung des Gegenstandes unerwähnt bleiben können. In einem entscheidenden Punkt allerdings vermag ich dem Verf. nicht zu folgen, nämlich daß die galiläische Wirksamkeit zwischen Jo 4, 35 (Dezember-Februar, vor dem Beginn der gal. Wirksamkeit) und Jo 6 (Pascha, Ende März/Anfang April) Raum hatte; denn Jo 6 ist evident der Abschluß dieser Wirksamkeit als zusammenhängender, planvoller Unternehmung. Da eine Galoppentwicklung unmöglich ist, erweist sich die Dreijahrtheorie immer noch als die beste. *G.*

Werner Georg Kümmel, Verheißung und Erfüllung (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, 6). 8⁰ (100 S.) Basel 1945, Majer. Fr. 6.—. — Der Verf. zeigt zweierlei Gruppen eschatologischer Aussagen Jesu auf, eine kleinere, deren Inhalt ist, daß Jesus bald, noch bei Lebzeiten einiger Zeitgenossen (Mk 9, 1), wiederkommen werde und eine größere, gemäß welcher er erst in unbestimmt ferner Zukunft wiedererscheinen wird. Kümmel nimmt eine gemäßigt „kritische" Haltung ein, und findet: „Es kann nun keine Frage sein, daß diese Voraussetzung Jesu (wie sie in der ersten Gruppe enthalten ist) nicht eingetreten ist, und es ist darum nicht möglich, zu behaupten, Jesus habe sich nicht geirrt" (S. 91). Um die fatalen Folgerungen dieses Eingeständnisses in etwa zu vertuschen, wird der Leser damit getröstet, daß „die Zahl der Texte, die eine Begrenzung der Naherwartung auf eine bestimmte Frist vertreten, außerordentlich klein" ist, und daß „man mit Recht daraus zu schließen hat, daß dieser Gedanke in der Verkündigung Jesu keine sehr betonte Rolle gespielt haben kann" (ebd.). Zu spät, der Vogel ist schon aus dem Käfig geflogen. Warum hat sich der Verf. so sorgfältig bestrebt, auch nicht ein einziges katholisches Buch für seine Arbeit heranzuziehen? Wie, wenn das Kommen des Herrn am Ende zwar den großen Gerichts-

akt Gottes darstellt, aber im einzelnen schon vorweggenommen oder verwirklicht wird in den göttlichen Gerichtstaten innerhalb des historischen Geschehens, wie in der Eroberung Jerusalems im J. 70 n. Chr. oder auch im Tod des einzelnen? Diese Auffassung steht nicht nur nicht im Widerspruch zur Schrift, sondern verbindet vielmehr alle Worte des Herrn zu großartiger Einheit. *G.*

E. B. Allo O. P., Paulus der Apostel Jesu Christi. Kl.-8⁰ (194 S.) Freiburg (Schweiz) 1946, Paulinus-Verlag. — Das kleine Werk ist das Vermächtnis des bekannten Dominikanergelehrten P. Allo, dem wir die umfangreichen Kommentare zur Apokalypse und zu den beiden Korintherbriefen verdanken. Es will weitere Kreise in Persönlichkeit und Lehre des Weltapostels einführen. Der Darlegung seiner Lehre dient vor allem das 4. Kap.: „Ist P. der Begründer des Katholizismus?" Ihren Brennpunkt und zugleich das für Paulus Charakteristische sieht Allo nicht mit Unrecht in der Lehre von unserer mystischen Verbundenheit mit Christus. Leider ist ihm aber die Rolle, die Gott der Vater bei Paulus spielt, und die Imprägnierung seiner ganzen Lehre mit dem Trinitätsgeheimnis nicht zum Bewußtsein gekommen — vgl. ZkTh 66 (1942) 71—88 und 53 (1929) 386—408 —, und so fehlt seiner Synthese jene innere Geschlossenheit, welche die Dogmatik des hl. Paulus auszeichnet. Reizvoll ist die Schilderung der persönlichen Toleranz des Apostels neben seiner dogmatischen Intransigenz (S. 155—158) und beachtenswert, was gesagt wird über sein Bestreben, eine christliche Welt auf weite Sicht aufzubauen; was er in diesem Sinne über die Familie, den Staat, die Arbeit lehrt, ist nicht vereinbar mit der persönlichen Überzeugung, daß das Ende der Zeiten nahe bevorstehe. Daß eine päpstliche Ansprache als „Lehrentscheidung" bezeichnet wird (S. 164), ist vielleicht nur ein Mangel der Übersetzung. Und da die gute Bearbeitung eines fremdsprachigen Buches einer mittelmäßigen Übersetzung vorzuziehen ist, wäre auch für das vorliegende, an sich so nützliche Werk, eine deutsche Bearbeitung dringend zu wünschen. Damit ließe sich gleichzeitig einiges ausmerzen, was man nur als Alterszüge erklären kann: das Nebeneinander von Wissenschaftlichem und Ermahnungen, der Mangel klarer Disposition, das Spielenlassen der persönlichen Autorität, die häufigen, in allgemeinen Worten gehaltenen abfälligen Urteile über Andersdenkende. *G.*

Karl Schuler, „Vom Evangelium leben". Der Lebensunterhalt der Diener des Evangeliums untersucht nach dem NT. 8⁰ (98 S.) Rom 1947, Officium Libri Catholici (Piazza Ponte S. Angelo 28). — Diese Doktorthese der Gregoriana ist insofern instruktiv, als sie das Augenmerk auf das oft zu wenig beachtete konkrete Leben der Apostel, Missionäre und „Ortsseelsorger" hinlenkt. Auch sie hatten ihre finanziellen Sorgen, die der Rat Christi Mt 10, 9—10 nicht einfachhin aus der Welt schaffte. Der Verf. sammelt alles, was dienlich schien, diese Seite des Lebens in etwa zu beleuchten, und in dieser Sammlung, sowie in der klaren Gruppierung des Stoffes liegt sein bleibendes Verdienst. Daß seine Studie streckenweise mehr eine moraltheologische als exegetische Abhandlung ist, wird man dem Anfänger zugute halten, weniger, daß er die dringende Aufgabe eines Stellenregisters übersehen hat. Hingegen dürfte sich über die vielen stehengebliebenen Druckfehler nur äußern, wer auch die römischen Druckbogen gesehen hat. *G.*

Arthur Michael Ramsey, The Resurrection of Christ. An Essay in Biblical Theology. 8⁰ (125 S.) London 1946, Geoffrey Bles: The Centenary Press. — Dieses Buch, das im Rahmen der Christian Challenge Series veröffentlicht wurde, ist ein neues Dokument für die Wende im theologischen Denken des Anglikanismus. Obwohl noch nicht alle Spuren der liberalen Theologie verwischt sind, sucht der Verf. bewußt an Westcott anzuknüpfen. Die somit noch zweideutige Haltung findet ihren Ausdruck einerseits darin, daß R. den Beweis für die Auferstehung Christi mit streng historischen Mitteln nicht für möglich hält, anderseits eine überraschend tiefe Ausdeutung der Passion und der Auferstehung gibt. In seinen Ausführungen setzt der Verf. die Priorität des Markusevangeliums voraus und bekennt sich zu der Ansicht, daß die Auferstehungsberichte legendenhafte Ausschmückungen enthalten. Seine Ideen über den Urzustand des Menschen und über die Kirche verlaufen nicht auf orthodoxen Linien. Von diesen Mängeln abgesehen, enthält das Buch viel Erfreuliches. *E. Gutwenger S. J.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

José de Wolf S. J., La justification de la Foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot (Museum Lessianum, Sect. théol. 42). 8⁰ (123 S.) Paris 1946. Desclée de Brouwer. — Im allgemeinen dürfte die Glaubensanalyse Rousselots heute ziemlich aufgegeben sein. Auch der Verf. beschäftigt sich weniger mit ihrer inneren Kohärenz als mit der Berufung Rousselots auf den Aquinaten in der Schrift „Les yeux de la foi". Der enge Rahmen einer Dissertation bringt es mit sich, daß Texte gegen Texte gestellt werden, wobei der Nachweis geglückt sein dürfte, daß Rousselot nicht auf der Linie des hl. Thomas weitergedacht hat. Aber vielleicht war das gar nicht möglich, weil das Thema der Glaubensanalyse dem Aquinaten in der Fragestellung der heutigen Theologie nicht vorgeschwebt ist. Der Verf. kommt zweimal in die Nähe dieser Erkenntnis (71 und 121). Er unterscheidet zwischen einer äußeren und einer inneren Glaubwürdigkeit; die erste besteht in der Wirkkraft der Beweise auf den Ungläubigen, die zweite ermöglicht es dem Gläubigen „sich zu verwurzeln" (s'enraciner) im Glauben. Von der ersten sagt er, sie stehe außerhalb des Betrachtungskreises des hl. Thomas. Aber gerade hierin liegt das Problem der Glaubensanalyse! Sie fragt nach den logischen und psychologischen Bedingungen, oder wie andere sagen: Ursachen, von denen der Glaubensakt abhängt. Wenn man durch ein Hineintragen mystischer Züge in den Glaubensakt seine Abhängigkeit von den *motiva credibilitatis* in Abrede stellt, so ist damit eine Glaubensanalyse preisgegeben; eine solche Annahme steht allerdings nicht nur mit der Erfahrung in Widerspruch, sondern läßt sich auch schwer mit der vom Vatikanum vertretenen *rationabilitas* des Glaubens in Einklang bringen, wenn man nicht diesem Terminus einen Sinn geben will, den er ursprünglich nicht hatte. Unter *ratio* ist die Vernunft des Menschen gemeint, insofern sie Erkenntnisse auf Prinzipien zurückführt. Wenn die Glaubwürdigkeitsgründe die Leistung des Glaubensaktes nicht vor der Bekehrung vernunftgemäß erscheinen lassen, so ist diese selbst widersittlich; war aber die Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe vor der Bekehrung gegeben, warum soll sie nachher im Gläubigen nicht mehr vorhanden sein, sondern durch ein mystisches Licht, das von den Gründen absieht, abgelöst werden

müssen? Zur Beurteilung der einschlägigen Texte bei Thomas ist seine weitgehende Anwendung des aristotelischen Habitus-Begriffes zu beachten, die ihn im Habitus auch eine in Erscheinung tretende Erleichterung des Aktes sehen läßt, was sich beim Glaubensakt darin auswirkt, daß die Notwendigkeit der Glaubwürdigkeitsgründe mit der wachsenden Vollkommenheit des Habitus abnimmt. *F. Mitzka S. J.*

Z. Alszeghy S. J., Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura (Analecta Gregoriana 38). Gr.-8° (300 S.) Rom 1946, Gregoriana. — Die Schrift gibt bedeutend mehr, als ihr Titel anzeigt: sie ist ein Durchblick zur Entwicklung der mittelalterlichen Lehre von der Liebe und stellt diese selbst abgerundet dar, ohne sich auf den Doctor Seraphicus zu beschränken. Wenn auch dessen Lehre den roten Faden der Untersuchung abgibt, so wird doch in ausgezeichneter Weise die Forderung erfüllt, daß ein mittelalterlicher Denker nicht ohne seine Zeit und Vorzeit verstanden werden kann. Selbst Erscheinungen der Profankultur, wie der Minnesang, werden zur Beleuchtung herangezogen. Wenn man auch dem Verf. nicht die Anerkennung für die Beherrschung des gewaltigen Stoffes versagen kann, so muß doch auch gesagt werden, daß es nicht leicht ist, ihm auf den verschlungenen Wegen seiner Untersuchungen zu folgen. Hie und da wäre weniger mehr gewesen. Aber es ist ihm gelungen, ein Werk zu schaffen, das man bei der Frage nach dem scholastischen Begriff der Liebe nicht wird entbehren können. *M.*

Adalbert Ispánki, De impotentia morali hominis Ecclesiae doctrina in saeculo salutis quinto. Gr.-8° (96 und XVI S.) Budapest 1946 (Selbstverlag). — Die Dissertation, die bei der Gregoriana eingereicht wurde, zerfällt in zwei Teile: im ersten Teil beschäftigt sich der Verf. mit den beiden Synoden von Carthago 416 und 418. Er schreibt mit guten Argumenten auch der ersten ökumenische Bedeutung durch die Approbation Innozenz' I. zu. Sodann vertritt er die Authentizität der acht Canones, die dem Carthaginense von 418 zugeschrieben werden. Der zweite Teil ist die Darlegung der patristischen Lehre des 5. Jh.s von der *impotentia moralis servandi totam legen*. — Die Druckfehlerkorrektur hätte viel sorgfältiger sein sollen und auch an grammatikalischen Fehlern ist kein Mangel. Ein Fehler im Literaturverzeichnis sei richtiggestellt: statt „Klausen Franz, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Freiburg 1882" muß es „Klasen" heißen. *M.*

UNSERE VERSTORBENEN

Am 15. Januar 1948 starb im Alter von 76 Jahren der ehemalige Professor für Moraltheologie an der Innsbrucker Universität, P. Albert Schmitt S. J. Er war geboren zu Gissigheim in Baden am 30. November 1871; seit 1892 gehörte er der Gesellschaft Jesu an. 1902 hatte er sich an der genannten Universität mit der Dissertation „Zur Geschichte des Probabilismus", die 1904 im Druck erschien, den Doktorgrad erworben; 1905 begann er seine Lehrtätigkeit und alsbald griff er in die Diskussion über brennende moraltheologische Fragen ein. Seine Artikel in der ZkTh über Vasektomie (1911, 1913) fanden viel Beachtung und wurden richtungweisend. Mit diesen Abhandlungen

hatte er auch sein Lieblingsthema gefunden, die Fragen um Ehe und Familie, zu denen er immer wieder in der ZkTh und in der Linzer Quartalschrift in Beiträgen und Rezensionen Stellung nahm. 1923 ließ er auch ein Bändchen „Grundfragen der geschlechtlichen Sittlichkeit" erscheinen, das noch weitere Auflagen erlebte (^{3} 1924). Diese seine Arbeiten und seine vielen Casuslösungen in der Linzer Quartalschrift zeichnen sich aus durch klares Urteil, besonnene Abgewogenheit und gütige Weitherzigkeit. Güte, Ruhe und Weitherzigkeit waren auch die Grundzüge seines Charakters, durch die er seinen vielen Hörern und Freunden immer in Erinnerung bleiben wird. — 1917 wurde ihm als o. ö. Professor die Lehrkanzel von P. Noldin für Moraltheologie übertragen. Als Erbe von seinem Vorgänger übernahm er auch die Weiterführung von dessen hochgeschätzter „Summa theologiae moralis", deren Bände er in ständiger Verbesserung und Einarbeitung von neueren Fragen und kirchlichen Entscheidungen bis zur 29. Auflage brachte und die seinen Namen in die weite Welt trug (I^{29}1944, II^{28}1944, III^{28}1945 in Innsbruck; darauf noch Nachdrucke in Barcelona; außerdem Supplemente). — Im Schuljahr 1936/37 bekleidete er die Würde des Rector Magnificus der Universität; als 1938 die Theologische Fakultät und 1939 das Jesuitenkolleg aufgelöst wurde, fand seine Lehrtätigkeit ein Ende; aber er blieb noch tätig in der Schriftstellerei und in der Seelsorge. Als Frucht seiner in diesen Jahren gehaltenen Priesterkonferenzen erschien vor kurzem ein Bändchen „Heilige Würde, heiliges Wirken, Besinnliches zum Priesterideal" (Innsbruck 1948), ein würdiges *opus postumum* eines Lebens, das ganz der Bildung von Priestern geweiht war.

Der Todesfall gibt uns Gelegenheit, zweier anderer Mitglieder unserer Theologischen Fakultät zu gedenken, die dem Verstorbenen in die Ewigkeit vorausgegangen sind.

Am 6. Juni 1944 starb in Innsbruck, als einer der wenigen, die nach Auflösung des Kollegs hier zurückgeblieben waren, P. Michael Gatterer S. J. Er war geboren zu Oberrasen in Südtirol am 21. September 1862. Nach den zu Innsbruck zurückgelegten theologischen Studien 1885 zum Priester geweiht, trat er nach zweijähriger Tätigkeit in der Seelsorge 1888 in den Orden ein. Hier erscheint er seit 1893 als Pastoraltheologe in Innsbruck, zuerst als Privatdozent und bald als Ordinarius, ein Amt, das er mit einiger Unterbrechung bis zur Erreichung der Altersgrenze 1933 innehatte. Seine literarische Tätigkeit begann Gatterer mit einer homiletischen Studie über den seligen Guerricus in der ZkTh 19 (1895) 35—90. Es ist die einzige historische Untersuchung des ganz auf Gegenwartsfragen ausgerichteten Autors geblieben. Aus seiner Lehrtätigkeit ging zunächst (1908) hervor die kürzende Neubearbeitung der „Theorie der geistlichen Beredsamkeit" seines Lehrers J. Jungmann († 1885). Als eigener Entwurf folgte 1909 die „Katechetik" (^{4}1931), deren 2. Auflage (mit F. Krus, 1911) eine englische Übersetzung erfuhr (New York 1914, ^{2}1924), durch die der von Gatterer zum ersten Male in einem Lehrbuch zusammengefaßte Ertrag der Münchener Katechetischen Bewegung in die Neue Welt übertragen und hier zu einem wichtigen Ausgangspunkt katechetischer Erneuerungen wurde. Auch die Schrift „Erziehung zur Keuschheit" (1910; ^{3}1911; 1927 neubearbeitet unter dem Titel „Im Glaubenslicht", ^{6}1938 unter dem Titel „Gottes Gedanken

über des Kindes Werden"; [7]1940) hat eine englische (New York 1912) und eine französische (Paris 1911) Übersetzung gefunden. Ein Grundzug in P. Gatterers pastoraltheologischem Denken war neben dem gesunden seelsorglichem Blick die Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität und das Bestreben, die kirchenamtlichen Dokumente auszuwerten und zur Geltung zu bringen. Daraus entsprang die Schrift über „Die Erstkommunion der Kinder" (1911) und die von ihm veranlaßte und herausgegebene Neuübersetzung des Catechismus Romanus unter dem bezeichnenden Titel „Das Religionsbuch der Kirche" (4 Bände, Innsbruck 1928/31; teilweise Neuauflagen: I[3] 1940 usw.), zu denen in der Folge noch mehrere Bändchen mit „Ergänzungen", „Erklärungen und Erweiterungen" erschienen, vorwiegend kirchliche Dokumente umfassend. Auf dem Felde der Liturgik verdanken wir P. Gatterer zwei Werke rubrizistischen Inhaltes, die sich durch Weitherzigkeit und das Zurückgehen auf die maßgebenden Quellen auszeichnen: „Praxis celebrandi" (1910, [3]1940) und „Annus liturgicus" (1903, [5]1935). Dazu kamen, abgesehen von seiner Mitarbeit an religiösen und pastoralen Zeitschriften, eine große Zahl von kleinen Schriften und Broschüren, mit denen P. Gatterer den Seelsorgern oder unmittelbar den Gläubigen dienen wollte. Die letzten Jahre seines Lebens hat der Nimmermüde ganz der unmittelbaren Seelsorge, vor allem im Beichtstuhl und am Krankenbett, gewidmet.

P. Josef Donat war am 31. Mai 1868 zu Filippsdorf in Böhmen geboren. Nach der Reifeprüfung 1887 trat er in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1895 zum Priester geweiht. Nach den in der Gesellschaft üblichen philosophischen und theologischen Studien wurde er für die Laufbahn eines Professors der Philosophie bestimmt, lehrte zuerst einige Jahre in Preßburg, dann von 1903 bis 1938 an der Universität in Innsbruck, zunächst als Privatdozent, dann als Ordinarius für christliche Philosophie. 1938 begleitete er das Theologische Konvikt nach Sitten in die Schweiz, wo er seine philosophische Lehrtätigkeit bis zum Sommer 1945 fortsetzte. Im folgenden Jahre, am 4. April 1946, ist er dortselbst heimgegangen. P. Donats Name wurde in der weiten Welt bekannt nicht nur durch seine zahlreichen Hörer, sondern vor allem auch durch seine „Summa philosophiae christianae", die an vielen Hochschulen und Priesterseminaren als Lehrbuch eingeführt wurde (seit 1910, 8 Bände und Index; die einzelnen Bände bis 1941 in 7.—10. Auflage). Was dieses Werk vor allem auszeichnet, ist die ruhige und sachliche Art des Philosophierens, die ebenso entfernt bleibt von Wortklaubereien wie von seichter Oberflächlichkeit. D. war einer der ersten katholischen Philosophen, die sich nicht auf die Scholastik beschränkten, sondern nach einer für beide Seiten fruchtreichen Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie strebten. Eine Frucht dieser Bemühung war das 1911 erschienene, vielbeachtete Werk „Die Freiheit der Wissenschaft" ([3]1925; englisch New York 1914; ungarisch Budapest 1915/16; polnisch Krakau 1930). Aus der gleichen Gesinnung schrieb er 1935 das Buch „Psychoanalyse und Individualpsychologie". Sein letztes Werk, woran er bis zuletzt arbeitete, eine deutsche Gesamtphilosophie, auf 5—6 Bände berechnet, liegt größtenteils druckreif vor. Wegen der Abgeklärtheit und Ruhe seines Charakters, wegen seiner ständigen Gottverbundenheit übte P. Donat einen ausgesprochen überirdischen Einfluß auf alle aus, die das Glück hatten, ihm auf dem Lebenswege zu begegnen.

BÜCHEREINLAUF

Acta Academiae Velehradensis. Annus XVIII. 8° (243 S.) Olomucii 1947, Acad. Velehrad.

Andriessen P., L'épilogue de l'épitre à Diognète (S.-A. aus Recherches de Théol. ancienne et médiév. 14, S. 122—156) 8°, Louvain 1947, Abbaye du Mont-César.

Andriessen P., Current topics. The authorship of the Epistula ad Diognetum (S.-A. aus Vigiliae Christianae vol. 1, S. 130—136). 8°, Amsterdam 1946, North-Holland Publishing Comp.

Arand L. A., St. Augustine, Faith, hope and charity. Translated and annotated (Ancient Christian Writers 3). 8° (165 S.) Westminster, Maryland 1947, Newman Bookshop. $ 2.50.

Biblia Sacra juxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem jussu Pii PP. XII. Cura et studio monachorum abbatiae pontificiae s. Hieronymi in Urbe O. S. B. edita. Lib. V: Liber Samuelis ex interpretatione s. Hieronymi. Lib. VI: Liber Malachim ex interpretatione s. Hieronymi. 4° (XVI und 377; VIII und 354 S.) Romae 1944/45, Typ. Polygl. Vatic.

Christopher J., St. Augustine, The first catechetical instruction (De catechizandis rudibus). Translated and annotated (Ancient Christian Writers 2). Westminster, Maryland 1946, The Newman Bookshop. $ 2.50.

Di Capua F., Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della Cancelleria Romana dal IV al XIV secolo. Vol. III Parte I: Il latino letterario medievale e lo stile della curia romana. Parte II: Da Ilaro a Ormisda (461—523) (Lateranum Nova Series an. XI—XII, n. 1 bis 4). Gr.-8° (XII, 214 S.) Romae 1946, Fac. Theol. Pont. Athenaei Lateranensis.

Dillersberger J., Das neue Wort über Maria. Die Stellung Marias in der Heilsordnung nach „Mystici Corporis" Pius' XII. 8° (257 S.) Salzburg 1947, Müller. S 17.—.

Galtier P., S. J., De incarnatione ac redemptione. Ed. nova. 8° (VIII und 506 S.) Paris 1947. Beauchesne.

Grabmann M., Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin. Auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate". Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jh. dargestellt (Thomistische Studien 4). 8° (XV und 392 S.) Freiburg/S. 1948, Paulusverl.

Kapossy J., Maulbertsch im bischöflichen Palast von Steinamanger. 8° (23 S., 8 Bilder). Steinamanger 1943, Martineum. (Ungarisch.)

Kleist J. A., S. J., The epistles of St. Clement of Rome and of Ignatius of Antioch. Newly translated and annotated (Ancient Christian Writers 1). 8° (IX, 162 S.) Westminster, Maryland 1946, The Newman Bookshop. $ 2.50.

Koch W. Ch., Sacerdos orans. Ein Handbüchlein für den Seelsorger. 16° (217 S.) Einsiedeln 1947, Benziger. Geb. Sfr. 9.50.

Kol A., S. J., Christus' plaats in S. Thomas' moraalsysteem. Een onderzoek van de Prima secundae. (Bijdragen-Bibliotheek uitgegeven door de Philosophische en Theologische Faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuieten). 8° (143 S.) Roermond 1947, Romen & Zonen.

Ludwig V. O., Kleine Kirchengeschichte. Für Bildungsbeflissene und zum Selbststudium. 2. erweiterte Aufl. 8° (VIII und 467 S.) Wien 1947, Fromme. S 28.—.

Manyá J., Theologumena II: De ratione peccati poenam aeternam inducentis (Biblioteca teologica de Balmesiana, Serie II/2). 8° (333 S.) Barcelona 1947, Balmes (Duran & Bas 9—11).

Mitterer A., Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. 8° (239 S., 17 Abb.) Wien 1947, Herder.

Muckermann F., S. J., Frohe Botschaft in die Zeit. Ein Jahrbuch als letztes Vermächtnis. 8⁰ (317 S.) Einsiedeln 1948, Benzinger. Fr 9.50, geb. 13.50.

Nemecek B. M., O. F. M., Glaube und Leben. Katholische Wahrheiten als Grundlage unserer Lebensgestaltung. Hrsg. von Odilo Altmann O. F. M. 8⁰ (351 S.) Innsbruck 1947, Tyrolia. S 20.—.

Nota J., S. J., Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens. 8⁰ (192 S.) Utrecht 1947, Het Spectrum.

Orbis Catholicus. Herder-Korrespondenz. Hrsg. von O. Schulmeister in Verbindung mit dem Österr. Seelsorgeinstitut. Jg. 1 (1948) Heft 1. 4⁰ (48 S.) Wien 1948, Herder. S 5.—, Jg. S 60.—.

Ortiz de Urbina J., S. J., El simbolo Niceno (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas). Gr.-8⁰ (300 S.) Madrid 1947.

Paulovics St., Der römische Ursprung der Kirche des hl. Martin in Steinamanger; **Horvath T. A.**, Urkundliche Daten zum Geburtsort des hl. Martin. 8⁰ (77 S., 23 Bilder). Steinamanger 1944, Martineum. (Ungarisch).

Paulovics St., Neuaufstellung römischer Erinnerungssteine im Museum von Steinamanger. 8⁰ (54 S., 8 Bilder). Steinamanger 1943, Martineum. (Ungarisch).

Paulovics St., Die Topographie von Savaria-Steinamanger. 8⁰ (63 S., 116 Bilder und 3 Tafeln). Steinamanger 1943, Martineum. (Ungarisch).

Pfliegler M., Die religiöse Situation. 8⁰ (220 S.) Graz 1948, Pustet. S 12.60, geb. S 19.80.

Pichler J. E., Der Weg zum Leben. Katholisches Religionsbuch mit Beispielen. Neubearb. von J. Thauren S. V. D. 5. Aufl. 8⁰ (XV u. 383 S.) Mödling 1947, St. Gabriel. S 24.60.

Posch A., Vom Weg des Abendlandes. Bilder zur geistigen und religiösen Entwicklung. 8⁰ (219 S.) Graz-Wien 1948, Styria. S 15.—.

Prichodjko M., O. F. M. Cap., Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche. Dissertatio ad lauream. 8⁰ (XXX, 296 S.) Brixen 1947, Weger.

Prichodjko M., O. F. M. Cap., Die Lehre von der Kirche in den katechetischen Werken Platon Levsins. 8⁰ (XIV, 94 S.) Brixen 1943, Weger.

Sailer J. M., Kreuzesleid und Osterfreud. Betrachtungen über das Leiden, Sterben und die Auferstehung des Herrn. Mit 18 Holzschnitten aus A. Dürers „Kleiner Passion". Hrsg. von A. Zwettler. 8⁰ (96 S.) Wien 1948, F. Baumgartner. S 10.50.

Schmitt A., S. J., Heilige Würde, heiliges Wirken. Besinnliches zum Priesterideal. 8⁰ (71 S.) Innsbruck 1948, Rauch. S 7.20.

Spann O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Gr.-8⁰ (XII, 397 S.) Wien 1947, Gallus-Verl. S 56.—.

Suelzer M. J., Julianus Pomerius. The contemplative life. Translated and annotated (Ancient Christian Writers 4). 8⁰ (220 S.) Westminster, Maryland 1947, Newman Bookshop. $ 2.50.

Thiel M., O. S. B., Philosophieren. Eine Anleitung. 8⁰ (100 S.) Freiburg/S. 1947, Paulusverl.

Volksschott, der Große, Meßbuch für Sonn- und Feiertage. Mit einer Anzahl weiterer Meßformulare und Liedern zum Gebrauch bei Betsingmessen. Hrsg. von Mönchen der Erzabtei Beurom. 12⁰ (XVI, 464 S.) Freiburg/Br. 1947, Herder.

Wambacq B. N., O. Praem., L'épithète divine Jahvé Saba'ot. Etude philologique, historique et exégétique. 8⁰ (XVI, 308 S.) Mecheln 1947, Desclée de Brouwer.

Weinberger O., Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testaments. 8⁰ (XVIII und 141 S.) Wien 1948, Springer-Verl. S 38.—.

Würbel W., Der Helfer. Handbuch für die Helfer in der Kathol. Jugend 1 (Diakonatsbücherei hrsg. von Bischof Dr. P. Rusch 1). 8⁰ (176 S., 6 S. Abb.) Feldkirch 1948, Quelle. S 15.—.

DIE THEOLOGIE DER CHRISTUSMYSTIK GREGORS VON NYSSA

Von Aloisius Lieske S. J. †

(Fortsetzung)

II.

DOGMATISCHE WERTUNG

Christliche Existenz allein ist wahres Menschsein. Denn nur sie ist lebendige Verwirklichung unseres im konkreten menschlichen Dasein zutiefst begründeten Ringens um beglückende Schau des innergöttlichen, trinitarischen Lebens. Nur sie behauptet sich als das Paradoxon ruhiger Unruhe[1] unerfüllbar grenzenloser Sehnsucht, ohne dabei in die Leere eines abgrundtiefen Nichts hinabzusinken[2]. So ist nach Gregor von Nyssa christliche Existenz und erst recht christliche Mystik ganz und gar bestimmt durch diesen „paradoxen" Charakter der Einheit naturhaft auseinander strebender Gegensätze. Drei Gedanken beherrschen hierbei entscheidend das theologische Gefüge seiner mystischen Theologie. Und jedem, der von der Alexandrinertheologie herkommt und Gregor mit ihr vergleicht, werden sie sich sofort ganz eindeutig offenbaren. Es sind erstens: Der Grundgedanke vom Gottesbild der Seele und ihrem seinshaften Drang zur unmittelbaren Gottesschau. Zweitens: Das Motiv der radikalen Endlichkeit geschöpflicher Existenz und der mit ihr gegebenen unerfüllbaren Sehnsucht nach der Schau Gottes, wie er in sich ist. Drittens: Das Zentralgeheimnis des Gottmenschentums Jesu Christi, das als die alles durchdringende und bis in seine innersten Tiefen erfassende Welt- und Menschheitswirklichkeit auch unser christliches oder besser überhaupt menschliches Dasein davor bewahrt, aus der lebendigen Einheit des Gegensatzes herauszustürzen und in nichts zu zerfallen. Wie sich uns in diesen drei Gedanken — das gilt besonders vom ersten und letzten — die große Ähnlichkeit mit Origenes und der alexandrinischen Tradition sehr deutlich offenbart, so zeigt sich in ihnen auch zugleich sehr klar die lebendige Umgestaltung, die die mystische Theologie des Origenes erfahren hat.

1. Gottesbild

Das erste Motiv, das den Gegensatzcharakter menschlich-christlicher Existenz in Gregors theologischer Anthropologie und Mystik entscheidend bestimmt, ist seine Idee vom Gottesbild der Seele. Es ist der Hauptträger der platonischen Elemente in Gregors Theologie, verbindet Gottesschau und mystische Erkenntnis spekulativ mit der Tiefenschicht unseres geistigen Daseins und drückt den eigentlichen Gegensatz zum stark stoisch orientierten

Gedanken der radikalen Endlichkeit aus. Wie es das lebendigste Zeichen engster Gemeinschaft mit der Religiosität der Alexandrinertheologie ist, so gewährt es uns auch zugleich den besten Einblick in seine Anthropologie und die Grundlagen unserer seinshaften Christusgemeinschaft im Stande der Gnade. Ist auch Gregors Theologie der Gottbildlichkeit nicht so weit ausgebaut wie bei Origenes, so zeigt sie doch Zug um Zug die gleichen Wesenselemente wie jene und atmet dieselbe Wärme und Lebensfülle, die das Frömmigkeitsleben des genialen Alexandriners durchpulst.

Bei Origenes ist das Geheimnis unserer seinshaft-wirklichen Gottes- und Christusgemeinschaft in der Logosabbildlichkeit begründet. Wie die ganze Wirklichkeit des göttlichen Sohnes gezeugter Abglanz des Vaters ist[3], und sich als solche nur in der ununterbrochenen liebenden Schau auf den Vater behauptet — geschichtlich gesehen steht diese dogmatisch an sich richtige und tiefdurchdachte Auffassung im Kreuzungspunkt alttestamentlicher und johanneischer Weisheitstheologie und neuplatonisch-gnostischer Religiosität[4] —, so ist auch der tiefste Kern geschöpflicher Existenz unsere Logosbildlichkeit: In ihrer letzten Vollendung schauen wir einst, umgestaltet in den Sohn, im Sohn den Vater[5]. Gleichsam als Teilstrahlen seines flutenden Lichtes, die selbst nur dadurch Bestand haben, daß er in uns aufleuchtet und wir so an der ewigen Zeugung des Sohnes selbst teilnehmen als des personhaften Lichtglanzes des Vaters[6]. Geschöpfliche Existenz ist deshalb „Bild des Bildes[7]"; ist Symbol und Transparent des Wortes, aber ein Symbol, das sein Urbild selbst wesenhaft in sich schließt. Denn Bildteilhabe besagt für Origenes in Abhängigkeit vom platonischen Denken und von der antiken Mysterienreligiosität Realgegenwart des Urbildes im Abbild oder Symbol. Darum ist der eigentliche Träger unserer Logosförmigkeit, unseres existenziellen Gestaltetwerdens nach dem Worte Gottes, das *ἡγεμονικόν*[9], der Tiefengrund der Seele, das Allerheiligste, in

---

[1] De vita Moysis (44, 405 C).

[2] Hldhom. XI (44, 992 C); De vita Moysis (44, 405 D).

[3] Jeremiashom. IX 4 (GCS III 70, 2—27); Fragm. des Hebräerbrief-Komm. aus der Apologia Pamphili martyris (PG 14, 1307 B). Vgl. auch De princ. I 2, 4 (GCS V 33, 1 ff). — Zur Wirklichkeit des Sohnes als personaler gezeugter Schau des Vaters vgl. die nähere Begründung bei A. Lieske, die Theologie der Logosmystik bei Origenes, S. 189 ff, bes. S. 192 Anm. 41. Vgl. z. B. Fragm. 13 der Cat. des Joh.-Komm. (GCS IV 495, 24 ff): *Αὐτὸς ὢν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον. διὸ μόνος ἐπίσταται αὐτὸν ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοούμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα.*

[4] Vgl. A. Lieske, a. a. O., bes. S. 162—208.

[5] Joh.-Komm. I 16 (GCS IV 20, 15—20).

[6] Joh.-Komm. XXXII 28 (GCS IV 474, 7—10): *μερικὰ ἀπαυγασματα (*sc. *τοῦ ἀπαυγασματος τῆς δόξης)* (Hebr. 1, 3). Vgl. dazu Jeremiashom. IX 4 (GCS III 70, 12—20).

[7] *εἰκὼν εἰκόνος*: Joh.-Komm. II 3 (GCS IV 55, 18); Lukashom. VIII (GCS IX 56, 8—29).

[9] Joh.-Komm., Fragm. aus Cat. XVIII (GCS IV 497, 18—24); Joh.-Komm. II 36 (39) (GCS IV 39, 7 ff); Jeremiashom. IV 5 (GCS III 70, 14—24).

dem Gott selbst geheimnisvoll wohnt[10], in dem sich die eigentliche Begegnung zwischen göttlichem und geschöpflichem Dasein vollzieht.

Wie betrachtendes Gebet im tief ahnenden Verständnis der gnadentheologischen Zusammenhänge zwischen dem Leben des Gottmenschen und unserer christlichen Existenz selbst in Einzelbegebenheiten des geschichtlichen Lebens Christi noch eine tiefere, gleichsam übergeschichtliche Bedeutung auch für unser Leben sieht, so erblickt auch Origenes' Religiosität, beeinflußt von der Christustheologie eines hl. Paulus[11], auch in unserm Leben geheimnisvoll sich offenbarendes Leben des Gottmenschen. Die spekulativ-theologische Grundlage aber für den Versuch, das Geheimnis dieses unseres Christuslebens uns mehr verständlich zu machen, entnimmt er der neuplatonischen Bildteilhabe-Idee: Da menschliche Existenz Absturz aus der Höhe ursprünglicher Gottesschau ist und völlige Unfähigkeit, aus sich heraus je wieder zur Schau zu kommen und so die erste Vollkommenheit je wiederzugewinnen[12], so vollzieht sich unsere Erlösung nur in der Realteilhabe am Gottmenschentum des ewigen Wortes. Weil aber Realteilhabe am Gottmenschentum Christi auch dessen wahre Gegenwart in uns verlangt und sich diese immer mehr in uns vervollkommnet, je mehr Glaube und Liebe in uns wachsen, darum bedeutet auch christliches Vollkommenheitsstreben, wie wir bereits sahen, zugleich einen übergeschichtlichen immerwährenden Inkarnationsprozeß des ewigen Wortes in uns, seinen Gliedern[13].

Zur Verwirklichung kommt diese Christusgestaltung in der Be-

---

[10] Exodushomilie IX 4 (GCS VI 242, 19—26 und 243, 25—29). Diese Realgegenwart Christi in der Seele ist, spekulativ gesehen, für Origenes nur Anwendung der Bildwirklichkeits-Teilhabe: Nimmt das Abbild am Dasein des Urbildes teil, so ist das Urbild in ihm wirklich gegenwärtig. Vgl. A. Lieske, S. 100 ff. 212 ff. Weiter H. Kleinknecht in seinem Eikon-Artikel bei Kittel, Theol. Wörterbuch II (1935), S. 386; ferner G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, bes. S. 40—50; A. v. Harnack, Dogmengeschichte[4] I, S. 476. — Zur neuplatonischen Teilhabe-Auffassung und zur Realgegenwart des Urbildes im Abbild vgl. auch R. Arnou, Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1921, S. 163 ff, sowie E. Benz, Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1929, bes. S. 189—284. Zum Bildgedanken bei Origenes vgl. H. U. v. Balthasar, Le Mystérion d'Origène: Rech. de Sc. relig. 26 (1936) 513—562 und 27 (1937) 38—64.

[11] Entscheidend sind neben Motiven wie Lk 17, 21 (De princ. I 3, 6) und Röm 10, 8 (De princ. I 3, 6) besonders der Paulinische Christus-Haupt-Leib-Gedanke sowie Eph 5, 25—32. Unmittelbar zur Christusgestaltung im Leben des Gläubigen vgl. bes. Gal 2, 20 (Joh.-Komm. XX 12; GCS IV 342, 6—16) und Gal 4, 19 (Hldkomm. III; GCS VIII 213, 3 ff und Ezechielhom. IV 5; GCS VIII 366, 24 f). Am anregendsten ist die Verwertung dieses Motivs Paulinischer Theologie im Matth.-Komm. ser. 43 (GCS XI 86—88) sowie ser. 72—73 (GCS XI 168—174).

[12] Verlust der Gottesschau: De princ. II 8, 3 (GCS V 156, 1 ff); Unfähigkeit der Rückgewinnung: De princ. II 9, 4 (GCS V 167, 31 ff). Notwendigkeit der Gnade vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 103 f.

[13] Joh.-Komm. II 19 (GCS IV 81, 18 ff). Vgl. weiter A. Lieske, a. a. O., S. 67 ff. 136 f. 158—161. 212 ff.

gegnung des in uns gnadenhaft wohnenden Geistes Christi mit seinem in Hl. Schrift, Sakramenten und Tradition objektivierten Geist. Denn auch diese, vor allem aber die Hl. Schrift, sind letztlich nichts anderes als gleichsam in Erdenhülle und Tonscherben verborgener Geist des Gottmenschen[14], sind gleichsam nur Parabel des großen Unbekannten, der sich uns in Christus geheimnisvoll offenbart und dessen Leben sie uns wesenhaft künden. Schrift ist ja nur Schatten[15] des Mysteriums Christi. Der Gottmensch selbst ruht verborgen in ihr; sie ist gleichsam Fleisch des Lammes[16]. Deshalb ist Verstehen der Hl. Schrift ein Essen und Trinken Christi: *Bibere dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones recipimus, in quibus vita consistit*[17]. Nur dann eröffnet sich uns aber diese Verborgenheit Christi in der Hl. Schrift, wenn sie dem im Gläubigen wohnenden, ihr wesensgleichen Geiste Christi begegnet. M. a. W.: Nur denen wird diese gleichsam sakramentale Gegenwart Christi in der Hl. Schrift oder ihr eigentliches gottmenschliches Geheimnis offenbar, die auch in sich Christi Leben tragen oder, wie einst Sankt Johannes, an der Brust des Herrn geruht und von ihm selbst die Gottesmutter zur Mutter erhalten haben: „Wer vollkommen ist, lebt nicht mehr allein; nein, Christus lebt in ihm (Gal 2, 20). Lebt aber Christus in ihm, so gelten auch von ihm die Worte, die einst zu Maria gesprochen wurden: ‚Siehe da deinen Sohn Jesus' (Jo 19, 26) d. h., siehe Jesus, den du geboren hast[18]".

Ohne Zweifel gehört diese theologische Anthropologie der Logos- und Christusförmigkeit unserer Existenz zum Tiefsten origenistischer Religiosität und Mystik. Schwankt sie auch noch zwischen Plotin und kirchlicher Tradition, zwischen echt sakramentalem Symbolismus und gnostischem Spiritualismus, so bietet sie doch jedem wacheren, spekulativ-theologischen Interesse eine Fülle wertvoller Einsicht und fruchtbarer Anregungen. Und Gregors regem, mystisch-spekulativ interessiertem Geist war es leicht, sie in ihrer theologischen Bedeutung rasch zu erfassen und selbständig zu verwerten.

---

[14] Joh.-Komm. I 4 (6) (GCS IV 9, 4—9).

[15] Joh.-Komm. I 9 (GCS IV 12, 11); Matth.-Komm., Fragm. (PG 17, 289 A).

[16] Joh.-Komm. X 3 (GCS IV 188, 12—14).

[17] Numerihom. XVI 9 (GCS VII 153, 4 ff). — Zur Hl. Schrift und zum Sakrament als objektiver Christusteilhabe vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 136 f. 212 f. Ferner H. U. v. Balthasar, a. a. O., S. 541—553. Weitere Texte vgl. beim gleichen Verfasser, Origenes. Geist und Feuer, Salzburg-Leipzig 1938, S. 130—172.

[18] Nur dadurch eröffnet sich uns das Verständnis für das Geheimnis Christi in der Hl. Schrift, daß wir in uns den ihr wesensgleichen Geist des Gottmenschen tragen. M. a. W., schrifttheologisch gesehen: Schriftverständnis ist Begegnung unseres Christuslebens mit dem uns seinshaft zugehörenden gleichen Leben des Gottmenschen im Geheimnis der Hl. Schrift. Modern bildlich gesprochen: Empfangsapparat und Sender sind auf die gleiche Wellenlänge eingestellt. — Die mariologisch und gnadentheologisch tiefe Deutung des Johannestextes findet sich im Joh.-Komm. I 4 (6) (GCS IV 8, 14—9, 3).

Ähnlich wie bei Origenes bildet auch bei Gregor von Nyssa das Motiv der Gottbildlichkeit und unserer seinshaften Christusverbindung in Glaube und Gottesliebe den eigentlichen Ausgangspunkt seiner theologischen Anthropologie und Mystik. Menschsein bedeutet Geschaffensein nach dem Bilde Gottes[19] und darum auch Geformtheit nach der Fülle göttlichen Lebens (De homin. opific. c. 16; 44, 184). Zwar gehören auch diese Gedanken zum allgemeinen Erbgut kirchlicher Lehre. Trotzdem ist gerade von Gregor die Bildidee wieder stärker verwertet und gnadentheologisch tiefer durchdacht worden[20]. Besagt auch Bildsein Verschiedenheit vom Urbild[21] — sonst bestände ja völlige Selbigkeit zwischen beiden[22] — so fordert es doch zugleich Ähnlichkeit

---

[19] De homin. opific. c. 16 (44, 180 A): *κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως.* Vgl. ebd. c. 5 (44, 137 B); De vita Moysis (44, 429 A); De professione christiana (46, 244 C).

[20] Zur Bedeutung der theologischen Anthropologie der Gottbildlichkeit für die Gestaltung frühchristlicher Gnaden- und Vollkommenheitslehre vgl. bes. A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913, sowie L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter: Theol. Quartalschr. Bd. 98—101 (1916—1920), bes. zur Theologie der Apologeten und des hl. Irenäus. — Das gleiche Bild wie Clemens von Alexandrien und Origenes zeigt im wesentlichen Athanasius. Vgl. z. B. H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg 1894; L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, München 1890; V. Cremers, De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote, Turnhout 1921. Der Grundzug dieser Logosabbild-Theologie ist bei Philon vorgezeichnet. Über dessen Verhältnis zur alttestamentlichen Gnadenlehre und Anthropologie orientiert gut P. Bonnetains Artikel „Grâce": Dictionnaire de la Bible; Supplement III (1938), S. 921—930. Zur EIKON-Idee bei Philon vgl. H. Willms, Eikon I, Münster 1935, S. 80—87; 94—112. — Zur Beziehung von altchristlicher Vergöttlichungslehre und Antike vgl. die wertvolle Zusammenfassung bei K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939. — Ähnlich wie bei Gregor von Nyssa die Gottbildlichkeit der Träger der ganzen theologischen Anthropologie und Gnadenlehre ist, so bildet sie auch bei Basilius und Gregor von Nazianz die spekulative Grundlage. Zu Basilius vgl. bes. die Gedanken, die bei der Exegese von Gen 1, 27 in der Hexaemeron-Homilie IX, 6 (PG 29, 205 ff) entwickelt werden. Weiteres zur Gnadenlehre siehe bei E. Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade, Freiburg 1891 (das reiche Material ist aber zu sehr neuscholastisch gedeutet) und A. Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen, Paderborn 1896. Zu P. Humberclaude, La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée, Paris 1932, vgl. die gut ergänzende Besprechung A. Dirkings in der Theol. Revue 1934, S. 497 sowie I. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale: Orientalia Christiana Periodica I (1935) 129 ff. — Zur Gottbildlichkeit bei Gregor von Nazianz vgl. K. Hümmer, Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade, Kempen 1890, sowie H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZkTh 59 (1935) 366—369.

[21] De homin. opific. c. 16 (44, 184 C): *ἐν πᾶσι τοίνυν τῆς εἰκόνος τοῦ πρωτοτύπου καλλους τὸν χαρακτῆρα φερούσης,εἰ μὴ κατα τι τὴν διαφορὰν ἔχῃ,οὐκέτι ἂν εἴη ..... ὁμοίωμα,ἀλλὰ ταὐτὸν ἐκεῖνο.* Ähnlich De anima et resurrect. c. 6 (46, 41 C).

[22] De homin. opific. (44, 180 B): *Ἡ γὰρ εἰκὼν,εἰ μὲν ἔχει τὴν πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητα,κυρίως τοῦτο κατονομαζεται.*

der Eigenschaften[23]. Denn „Abglanz“ ist etwas nur insofern, als es die Schönheit des Urbildes (*τὸ τῆς εἰκόνος κάλλος — τὸ πρωτότυπον κάλλος*) widerstrahlt und selbst nur Ausgepräge und Reflex seines Lichtes (*ἐκμαγεῖον τοῦ φωτός*[24]) ist, als es darum in Gemeinschaft mit dem lichtspendenden Urbild steht[25]. Da nun Gott Geist ist (*νοῦς*), Wort (*λόγος*) und Liebe, oder besser Liebesquell (*ἀγάπης πηγή*) — Gott ist die Liebe und die Liebe ist aus Gott (I Jo 4, 7 f) — so besteht vollendete Gottbildlichkeit auch nur dann, wenn zur Erkenntnis das Entscheidenste, die Gottesliebe, hinzutritt[26].

Da ferner Gott, nach dessen Bilde der Mensch geschaffen ward, absolut reiner Geist ist, sieht auch Gregor allein in der Seele die eigentliche Gottbildlichkeit. Träger des Gottesbildes ist das *ἡγεμονικόν* oder der *νοῦς*[27]. Da das Gottesbild auch im Stande der Sünde nicht zerstört ist, die Gottesschau aber seine naturhafte Vollendung bedeutet[28], lebt in ihm das ständige, wenn auch in sich gänzlich unwirksame Sehnen[29], Gott zu schauen, wie er in sich ist. So ist denn der Tiefengrund unserer Seele Richtung auf Gott, ist gleichsam ein Springquell[30], der seine Wasser sofort zur Höhe senden würde, wenn er nicht daran gehindert würde, ist einer Luftblase auf dem Grunde eines Sees ähnlich, die immerfort zur Oberfläche drängt[31]. Er ist ein Spiegel, der das Bild der Sonne sofort widerstrahlt, sobald er von aller fremden Überlagerung, von Schmutz und Rost befreit wird[32]. Reinigung ist eben

---

[23] C. Eunom. I (45, 448 A; ed. Jaeger I 200, 4—7): *ὁ μὲν Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ ὡς τὸ ἐπὶ τῆς εἰκόνος καλλος ἐν τῇ ἀρχετύπῳ μορφῇ, ὁ δὲ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ, ὡς ἐν τῇ εἰκόνι ἑαυτοῦ τὸ ἀρχέτυπον καλλος.*

[24] Hldhom. II (44, 805 D).

[25] C. Eunom. VIII (45, 773; ed. Jaeger II 180, 21 ff). Vgl. auch C. Eunom. I (45, 448 A; ed. Jaeger I 200, 4—7).

[26] De homin. opific. c. 5 (44, 138 C).

[27] *ἡγεμονικόν:* Hldhom. VII (44, 937 D); *ἡγεμονικόν = νοῦς:* De homin. opific. c. 5 (44, 137 B). Gleichgesetzt mit *καρδία* Hldhom. VII (44, 937 D): *τὸ ἡγεμονικόν, οὗ σύμβολον ἡ καρδία ἐστίν.* Zum Hegemonikon bei Origenes vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 103—116, sowie K. Rahner, Cœur de Jésus chez Origène?: Revue d'Ascétique et de Mystique 15 (1934) 171—174. Zur antiken Physiologie und dem Hegemonikon vgl. auch H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZkTh 59 (1935) 333—418, bes. S. 335 ff.

[28] Schau ist eben nichts anderes als Rückgewinnung der ursprünglichen „natürlichen“ Vollkommenheit: De virgin. c. 12 (46, 373 C): *ἐν παρρησίᾳ δὲ τὸ τοῦ Θεοῦ πρόσωπον βλέπων . . . ἡ τῆς θείας εἰκόνος εἰς τὸ ἀρχεῖον ἀποκατάστασις.* Vgl. auch De professione christiana (46, 244 C).

[29] Orat. catech. c. 5 (45, 21 C—D); De virgin. c. 7 (46, 352 C). Vgl. auch G. Horn, L'Amour divin. Note sur le mot „Eros“ dans S. Grégoire de Nysse: Revue d'Ascétique et de Mystique 6 (1925), bes. S. 380 ff; E. v. Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Scholastik 11 (1936) 187 f.

[30] De virgin. c. 7 (46, 352 C).

[31] Hldhom. XI (44, 1009 B).

[32] De beatitud. or. VI (44, 1269. 1272 B); De virgin. c. 12 (46, 372 C. 373 B); Hldhom. II (44, 805 D).

Ablegen alles Fremden und damit Rückkehr zur eigenen Natur[33]. Aber dieser Wiedergewinnung eigentlich naturhafter Reinheit ist nur möglich in der Gnade des Gottmenschen und darum Tat freier göttlicher Liebe[34].

Wie bei Origenes schließlich das Hegemonikon als Träger des Gottesbildes auch das Heiligtum ist, in dem Gott weilt, in Glaube und Liebe Einkehr hält und in dem sich Christus entfaltet, so besagen Glaube und Gottesliebe auch bei Gregor von Nyssa reale Gegenwart Gottes in der Seele[35]. Ihre Vervollkommnung bedeutet immer größere seinshafte Vereinigung der Seele mit dem Herrn im Geheimnis gnadenhafter Wesensverwandtschaft[36]. Gelangt man nach dem Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit des Paradieses auch ohne Glaube noch zur Erkenntnis des Daseins — nicht des Wesens — Gottes, so wird uns das Unbegreifliche Gottes doch erst im Glauben begreiflicher (Hldhom. VI; 44, 893 C). Erst im Leben der Gläubigkeit enthüllt sich uns ein wenig das sonst völlig verborgene Geheimnis des Dreieinen[37]. Damit ist die Sphäre des

---

[33] De virgin. c. 12 (46, 372 C): *ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἀλλοτρίου ἐστὶν ἡ εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῷ καὶ κατὰ φύσιν ἐπανοδος.*

[34] Alle wahre Entfaltung unserer Gottbildlichkeit ist nur in der Seins-Gemeinschaft mit dem Gottmenschentum Christi möglich. Die Menschwerdung ist aber reine Tat göttlicher Liebe (Or. cat. c. 14). Sie ist Gnade und nur in der gnadenhaften Aneignung des Lebens und der Heiligkeit Christi werden wir gerettet. Darum ist Christi Gnade notwendig (De or. dom. c. 3; 44, 1152 D); ohne sie sind wir ohnmächtig (1157 D). Nur in des Herrn Gnade werden uns die Sünden vergeben (Contra usur.; 46, 444 A), und nur in der Gnade des Hl. Geistes sind wir rein (De virgin.; 44, 385 D; vgl. 786 B. 564 C). Ein heiliges Leben ist darum ein Zeichen göttlicher Gnade (De or. dom. c. 3; 44, 1156 A), denn solange das Böse unser Leben gefährdet, brauchen wir die *συμμαχία* des göttlichen Erbarmens (In psalmos; 44, 585 C). Das Maß der Gnade hängt ab von unserer Aufnahmebereitschaft (Hldhom. VII; 44, 913 A).

[35] Im Herzen, dem Sitz gleichsam der Seele (Hldhom. IV; 44, 828 A) oder des inneren Menschen (44, 1272 A: *ὁ ἔνδον ἄνθρωπος, ὃν καρδίαν ὀνομαζει ὁ Κύριος*), wohnt der Herr: Hldhom. IV (44, 828 C—D); VI (44, 893 C): *ἕως ἂν ἔντος γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμιείου, καρδία δὲ παντως τὸ ταμιεῖόν ἐστιν, ἥ ποτε γίνεται δεκτικὴ τῆς θείας ἐνοικήσεως.* Hldhom. XII (44, 1033 A): *ψυχὴ δὲ ... ἐστι τὸ Θεοῦ οἰκτήριον.* Glaube und Liebe als Einzug Gottes oder Christi in die Seele: Hldhom. III—XIV (44, 893 C. 1044 C. 852 A. 1037 C. 1085 C. 821 B—C).

[36] Wie in der Schöpfung dem Menschen Wesensverwandtschaft (*ἀναγκαῖον ἦν ἐγκραθῆναί τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενὲς πρὸς τὸ Θεῖον,* Or. cat. c. 5; 45, 21 C) mit Gott mitgeteilt werden mußte, sollte er Gott schauen können, so ist auch christliche Vollkommenheit Wesensgemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem Vater: das *συμμορφωθῆναι αὐτῷ* d. i. Christus *πρὸς τὸ ἀπαθές τε καὶ θειότερον* (Hldhom.; 44, 764 D) oder die *πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις* und *ἀνακρασις* (ebd.; 44, 772 A), ist *συμβίωσις* (ebd.; 44, 897 D) und *συνοίκησις* mit Christus (ebd.; 44, 916). Denn als Glieder sind wir mit Christus lebendig geeint zur Seins- und Wesensgemeinschaft (*ὁμοφυής* und *ὁμοούσιος* 46, 273 A; *σύσσωμος,* 44, 1317 A; 44, 1111 C) und so durch ihn mit dem Vater geeint (Adv. Macedon. c. 22; 45, 1329 B; vgl. *πρὸς τὸν Πατέρα συναφεια,* In illud ‚Tunc ...‘; 44, 1320 C).

[37] Während also Gott in seiner Wirkkraft und seinen relativen Eigenschaften zur Schöpfung hin als Leben und Sein, als Urgrund der Welt und ihr Ziel erkannt werden kann (Hldhom. XI; 44, 1012 C; vgl. 44, 1140 C;

rein Geschöpflichen bereits überstiegen: *Θεὸς ἀντικρὺς γίνεται*[38].

Erst im Glauben ergreifen wir den Unfaßbaren, der uns sonst immer wieder entschwindet, halten ihn fest, daß er bei uns in der Liebe bleibe[39]. Und wir können es, weil wir durch den Glauben bereits seinshaft mit Gott geeint sind. Denn wir sind in ihm Leib seines Sohnes geworden und darum bereits eingeschlossen in die Liebe des Vaters zu seinem Sohn, der uns zuliebe Mensch ward[40]. Vertiefte Glaubenserkenntnis führt deshalb zu immer engerer Seins-Gemeinschaft mit dem Herrn, entfaltet sich zur bräutlichen Vereinigung der Seele mit Gott, so daß die Seele die unmittelbare Gegenwart des Herrn mit ihren geistigen Sinnen wahrnehmen und ihn so gleichsam berühren kann. Wachstum des Glaubens ist darum Entfaltung unserer Gliedschaft am Leibe des Gottmenschen, ist Verwirklichung und geheimnisvolle Erfüllung des übergeschichtlichen Lebens und Wachstums Christi in uns, wie wir es aus der Beschreibung der mystischen Christusgestaltung bereits kennen. Ermöglicht wird dies Geheimnis, weil all unser höheres Glaubens- und Liebesleben letztlich nur größere Entfaltung unserer existenziellen Gottes- oder Logosförmigkeit ist, kraft deren Christus selbst seinshaft-wirklich, aber geheimnisvoll im Tiefengrund unseres Herzens wohnt und sich entfaltet, wenn sich die naturhafte Dynamik unseres konkreten Menschseins in der Gnade wieder betätigen kann.

Glaube und Liebe, mystische Erkenntnis und Gottesschau sind deshalb ähnlich wie bei Origenes kein bloßes Fürwahrhalten, keine bloß intentionale, rein gegenständliche Angleichung an Gott oder den Gottmenschen, sondern existenzieller Ausdruck bereits bestehender Seinsverbindung und Realteilnahme am Leben Christi. Teilhabe[41] aber besagt reale Gegenwart des Urbildes im Abbild, also Christi in unserer Seele: Und zwar nicht bloß als rein geistige Gegenwart Christi allein seiner Gottheit nach, sondern, ohne daß dadurch eine Art eucharistischer Gegenwart gegeben wäre, eine solche Realgegenwart Christi, daß zu ihrem Zustandekommen und ihrer Existenz auch die menschliche Natur Christi gefordert wird. Denn erst durch sie wird der für die Verwirklichung seiner Gegenwart geforderte Realkontakt mit der ganzen Menschheit ermöglicht. Da dieser Realkontakt Christi mit dem Menschengesamt völlig von

---

45, 993 D), eröffnet sich sein göttliches Sein, „wie es in sich ist", nur dem Christusleben des Glaubens und der Liebe in uns. Im Sohn erkennen wir den Vater und so das Geheimnis der Trinität (Adv. Macedon.; 45, 1325 D. 1320 C). Darum ist der Glaube an den Dreieinen das innere Gestaltprinzip des Christen und aller wahren menschlichen Existenz. Die Erkenntnis Gottes, „wie er in sich ist", ist Erkenntnis seines innersten, trinitarischen Wesens.

[38] De vita Moysis (44, 336 C).

[39] Hldhom. VI (44, 983 C).

[40] In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1321 B).

[41] *ἡ τοῦ Θεοῦ μετουσία,* 44, 448 B; *μετέχειν,* 44, 401 D; *κοινωνία,* 44, 836 D—837 A; *ἡ μετουσία τοῦ Λόγου,* 46, 268 C, *κοινωνία τῆς Θεότητος,* 44, 1044 C. — Zur Inexistenzidee des Urbildes im Abbild: C. Eunom. I (45, 448 A).

Gregors Ganzheitsauffassung der menchlichen Natur abhängt, wird diese von uns im dritten Kapitel noch ausführlicher behandelt. Alle christliche Existenz ist, wie Gregor besonders in „Quid nomen professione Christianorum“ und in „De perfectione“ ausführlich dartut, ein ständiges Gestaltetwerden nach dem B i l d e Christi[42], ist Gliedschaft am Leibe des Gottmenschen, durch die Christus und in ihm die Trinität im Tiefengrund unseres personalen Seins wirklich wohnt.

Zum Ausdruck kommt diese B i l d w i r k l i c h k e i t s e i n h e i t mit Christus oder diese unsere Christusgestaltung dadurch, daß auch in uns des Gottmenschen Vollkommenheit verwirklicht wird, d. h. dadurch, daß auch wir in unserm Leben Christi Heiligkeit, Liebe und Gerechtigkeit usw. darstellen[43]. Metempirisch seinshaft gesehen, ist aber dieser Prozeß fortwährender Christusgestaltung und immer größerer Christusvereinigung ein nur stärkeres Inerscheinungtreten und eine nur ständige Vervollkommnung jenes unmittelbaren Seinskontaktes oder jener unmittelbaren Verbindung des Hegemonikon oder des Tiefengrundes unseres personalen Seins mit dem Gottmenschen, die er auf Grund der Menschwerdung bereits mit allen eingegangen ist[44] und die deshalb in der gegenwärtigen Ordnung zur Bildung unserer Personalität wesenhaft gefordert wird. Da aber Christi Leben oder das ganze Geheimnis seiner Menschwerdung nicht bloß seine Geburt, sondern auch sein Leiden, besonders seinen Tod und seine Auferstehung umfaßt, ist unser personales Sein zutiefst besiegelt mit dem Geheimnis des Sterbens des Gottmenschen und gezeichnet mit dem Male der Auferstehung.

Je mehr sich darum in uns Gläubigen Leben und Leiden Christi wiederspiegelt, umso mehr vervollkommnet sich auch jene metempirische, unser Sein in seinen Tiefen erfassende Christusgemeinschaft, der alle konkrete menschliche Existenz unausweichlich verhaftet ist und die sich entweder im Leben göttlicher Liebe zum Segen oder in der Strafe des Gerichtes zum Fluch auswirkt. Darum ist auch christliche Heiligkeit wirklich seinshafte Offenbarung Christi in der Zeit; denn Haupt und Glied sind eines Lebens[45]. Deshalb leuchten uns auch mitten im Wandel der Zeiten im Antlitze der Kirche fortwährend des Gottmenschen Züge entgegen[46]. Denn

[42] Teilhabe Christi *(μετοχὴ τοῦ Χριστοῦ)* ist christliche Existenz *(χριστιανισμός)*, ist Verwirklichung des Urbildes des Gottmenschen in uns, seinen Ebenbildern: De professione christiana (46, 244 B—D).

[43] Ebd. (46, 244 C).

[44] C. Eunom. II (45, 533 A; ed. Jaeger II 355, 4—15): *ὁ τοῦ πλασματος κύριος ..... γίνεται ἄνθρωπος, μετὰ τοῦ εἶναι Θεός, κἀκεῖνο ὅλον ὢν καὶ τοῦτο ὅλον γενόμενος καὶ οὕτω συνανεκραθη Θεῷ τὸ ἀνθρώπινον.* Ähnlich z. B. In illud ‚Tunc ...‘ (1 Kor 15, 28) (44, 1313 B; 1316 B; 1317 C—D). — Der ontische Grund für diese alles umfassende Seinsvereinigung Christi in der Menschwerdung ist die Einheit der Menschheit.

[45] De perfectione (46, 273 A): *πᾶσα κεφαλὴ τῷ ὑποκειμένῳ σώματι ὁμοφυής ἐστι καὶ ὁμοούσιος.*

[46] Hldhom. VIII (44, 949 B). Christus ist eben als Haupt Seinsgrund der

sichtbare Kirche ist selbst nur das immerwährende Inerscheinungtreten und Sichselbstvervollkommnen jener allein schon mit unserer existenziellen Gottbildlichkeit gegebenen, wenn auch vor dem Glauben noch nicht lebendigen Christuseinheit[47]. In ihr ist der Gottmensch als Urbild zugleich auch Einheitsträger und Vollendungsgrund der einen ganzen Menschheit, ähnlich wie die Seele Aufbauprinzip ihres Leibes ist. Nur kraft dieser Christuseinheit entfaltet sich unser Leben bis zur Höhe der mystischen Schau, „ohne aber je die Grenzen unserer Natur zu überschreiten“ *(οὐκ ἐξῆλθε τὰ μέτρα τῆς φύσεως ἡμῶν*[48]*)*.

Zwar besagt deshalb unser Christusleben nur Wiedergewinnung unserer „natürlichen“, mit unserer konkreten Gottbildlichkeit gegebenen, ersten „menschlichen“ Vollkommenheit. Aber „Natur“ und „Menschsein“ mit der personalen Tiefenschicht des Hegemonikon, des Trägers unserer Gottbildlichkeit, und seiner drängenden Sehnsucht nach der Schau bedeutet für Gregor keine bloße Verwirklichung rein natürlichen Menschseins im Sinne aristotelisch-scholastischer Auffassung (Natur im Gegensatz zur Übernatur). Es umfaßt vielmehr die Fülle aller dem konkreten Menschsein verliehenen göttlichen Gaben, angefangen von seiner ursprünglichen, nie zerstörten Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes bis zu ihrer Erfüllung in der trinitarischen Schau. Ähnlich also wie beim hl. Augustinus[49] bedeutet *φύσις* in Gregors Theologie unsere menschliche, vom ersten Augenblick ihres Bestehens zur Gottesschau und Gotteskindschaft berufene Existenz[50].

---

gnadenhaften Vervollkommnung der Glieder und ihr Einheitsträger. In illud ‚Tunc...‘ (1 Kor 15, 28) (44, 1317 A—D).

[47] Dadurch also, daß das Wort Mensch ward, ist es bereits mit aller menschlichen Existenz mitgesetzt. Der konkrete Ausdruck dieser ersten, wurzelhaften Verbindung mit dem Gottmenschen ist die aus sich heraus allein nicht verwirklichbare Tendenz zur Schau.

[48] De professione christiana (46, 244 D): *οὐ γὰρ ἐξέβη τὴν φύσιν ὁ ὅρος (sc. τοῦ χριστιανισμοῦ)*. Denn: *Ἥ τε γὰρ πρώτη τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴ κατὰ μίμησιν τῆς τοῦ Θεοῦ ὁμοιότητος ἦν. Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν* (Gen 1, 27); ebd. (46, 244 D). Darum ist christliche Vollkommenheit = *τὸ εἰς τὴν ἀρχείαν εὐκληρίαν ἐπαναχθῆναι τὸν ἄνθρωπον*; ebd.

[49] Vgl. z. B. den im ersten Kapitel des Indiculus Caelestini (Denz. 130) dem Inhalt nach wiedergegebenen Text aus Augustinus, De natura et gratia 40, 47 (PL 44, 270): *In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse.*

[50] Ähnlich wie bei Augustinus wird also „Natur“ mit der ursprünglichen Vollkommenheit menschlicher Existenz *(naturale = originarium)* gleichgesetzt. Vergleiche außer den in Anmerkung 48 genannten Texten noch Hldhom. XI (44, 997 A), wo christliche Jungfräulichkeit als Wiederherstellung der „Natur“ betrachtet wird: *εἰς ἀφθαρσίαν παρθενικὴν ἀναστοιχειώσας τὴν φύσιν*. Heiligkeit ist ebenfalls nur Wiedergewinnung unserer „natürlichen“ Seligkeit: *τῆς ἐκκλησίας ἐπαναχθείσης ἐπὶ τὴν κατὰ φύσιν μακαριότητα* (ebd.). Vgl. auch Hldhom. XIII (44, 1053 B), De vita Moysis (44, 397 B—C), während z. B. Or. I In Sanctum Pascha (46, 600 C) oder De beatitud. or. VII (44, 1277 C) ein *ὑπὲρ φύσιν* kennt und ähnlich ebd. or. VI (44, 1265 B und D): *ὑπερβαινόντων τὴν φύσιν ἡμῶν*, oder *ὑπὲρ τὴν φύσιν*. Hier wie in ähnlich lautenden Texten ist aber zunächst die Auffassung zum

So kehrt die Bildwirklichkeits-Teilhabe, wie sie uns im christlichen Raum am stärksten bei Origenes begegnet, im wesentlichen auch bei Gregor wieder. Ihre spekulative Begründung findet sie bei ihm vor allem in der Gottebenbildlichkeits-Auffassung und der Theologie des Gottmenschentums, das auf Grund der Menschwerdung mit der ganzen Menschheit in seinshaft-wirklichem Kontakt steht und in aller Vervollkommnung unseres Glaubenslebens diese Seinsverbindung nur immer stärker in Erscheinung treten läßt. Ausgeschaltet ist nur das origenistische Motiv der ursprünglich reinen Geistigkeit des Menschen und der Präexistenz. Stark gemäßigt ist der für das Verständnis der mystischen Vollkommenheit so wichtige Apatheia-Begriff. Sie ist die in der Gottesliebe gegründete Gelassenheit des Geistes, ist volle Beherrschung aller Leidenschaft und Bekämpfung des Eigenwillens (vgl. 46, 497 C). Wie sie zum vollendeten Gottesbild notwendig gehört, so ist ihr schönster Ausdruck der Friede mit den Mitmenschen (De beatitud. or. VII; 44, 1284 B), der Friede Christi in der Einheit des Hl. Geistes, ähnlich wie Vater und Sohn im Hl. Geiste eins sind[51]. Geblieben ist dagegen wie bei Origenes die mit der Gottbildlichkeit gegebene Tendenz zur Schau. Geblieben ist weiter das lebendige Bewußtsein engster seinshafter Vereinigung mit Gott und dem Gottmenschen in Glaube und Liebe. Geblieben ist die Wärme und Lebensfülle, die sich in Origenes' Theologie der Vollkommenheit offenbart und eine Christusliebe atmet, die nur tiefster persönlicher

---

Ausdruck gebracht, daß die Verwirklichung des „naturhaften" Strebens nach der Schau des trinitarischen Gottes, wie er in sich ist, nur in der Gnade möglich ist. Diese aber übersteigt den jeweils gegenwärtigen Stand des Menschen und muß ihm immer vom Gottmenschen her zufließen. Schau aber ist wieder nichts anderes als Rückgewinnung der ursprünglichen, d. h. natürlichen Vollkommenheit: *ἐν παῤῥησίᾳ δὲ τὸ τοῦ Θεοῦ πρόσωπον βλέπειν* ... *ἡ τῆς θείας εἰκόνος εἰς τὸ ἀρχεῖον ἀποκαταστασις,* De virgin. c. 12 (46, 373 C). Ist aber Gottesschau der der menschlichen Existenz naturgemäße Zustand, so erklärt sich die naturhafte Tendenz des konkreten Menschen zur beglückenden Schau, auch wenn sie aus sich nie zur Verwirklichung gelangen kann. In der Sprache der Scholastik handelte es sich hiebei um die gegenwärtig viel behandelte Frage des *desiderium naturale beatitudinis supernaturalis* oder *visionis*. Daß übrigens Gregors theologische Anthropologie der naturhaften Sehnsucht nach der Gottesschau keine vernaturalisierende Theologie ist, ergibt sich sehr deutlich aus der ständigen Betonung des Gnadencharakters all unseres Vollkommenheitslebens. Ist auch christliche Existenz allein wahres Menschsein, so ist sie doch zugleich eine fortwährende Bezeugung göttlicher Gnadenmitteilung. Vgl. oben Anm. 34. Die Unhaltbarkeit der Unterscheidung von F. Hilt: *εἰκών — ὁμοίωσις* = natürliche — übernatürliche Vollkommenheit, hat F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, S. 70 ff, überzeugend aufgewiesen.

[51] Liebe, Freude, Geduld und Güte (Gal 5, 22) werden von Gregor mit Vorliebe als Ausdruck des in uns wohnenden Geistes Christi erwähnt und zeugen von dem Interesse, das er der Einheitsidee und dem Gemeinschaftsgeheimnis christlicher Wirklichkeit schenkt — ähnlich wie besonders nach ihm Maximus Confessor und Ps.-Dionysius Areopagita. Vgl. bes. 44, 824 D. 961 B; 46, 261 A: Christus = Friede, und 44, 1117 A: Der Hl. Geist als Geist des Sohnes = Friede. Vgl. weiter Anm. 140 des ersten Teiles dieser Arbeit.

Religiosität und lebendigster Ergriffenheit vom Geheimnis unseres Christuslebens entspringt. Und doch offenbaren sich in der Verwertung dieses Zentralmotivs der Gottbildlichkeit zugleich nicht geringe Unterschiede.

Während von Origenes ganz konsequent zu seiner Theologie der Bildteilhabe und seiner Lehre vom Gottmenschentum des ewigen Wortes auch in der Hl. Schrift als dem objektivierten Geiste des Gottmenschen eine Art sakramentaler, gnadenhaft verborgener wirklicher Christusgegenwart gelehrt wird, berücksichtigt Gregor dieses Motiv der Gegenwart des Gottmenschen in der Hl. Schrift gar nicht[52]. Dadurch wird naturgemäß die Krise vermieden, in die die Theologie der eigentlichen Sakramente, vor allem aber die Sonderstellung der eucharistischen Gegenwart[53], bei Origenes gerät. Aber es ergibt sich noch mehr daraus für Gregors Gnadentheologie.

Weil unsere Christusgestaltung den ganzen Menschen, Leib und Seele erfassen soll, durch den Glauben aber und die Liebe nur unsere Seele in unmittelbare Vereinigung mit dem Herrn kommt, so wird gerade das Sakrament des Leibes und Blutes Christi für ein Leben körperlicher Unversehrtheit und Unsterblichkeit[54] dringend verlangt.

All unser körperliches Dasein behauptet sich nur im ständigen Übergang von dem, was wir nicht mehr sind, zu dem, was wir noch nicht sind, sondern erst werden. Wie darum unsere leibliche Existenz auf die dauernde Zufuhr und Einverleibung neuer Nahrung, d. h. dessen, was unser Leib nur der Möglichkeit nach *(τῇ δυνάμει)* enthält[55], angewiesen ist, so bedarf auch in gleicher

[52] Erst bei Maximus Confessor ist diese spekulative Schrifttheologie des Origenes weiter verwertet.

[53] Gewiß lehrt auch Origenes eine wirkliche Gegenwart Christi im eucharistischen Geheimnis, auch wenn sich diese wegen der mystischen Schriftdeutung aus Einzeltexten oft nicht leicht beweisen läßt. Das ergibt sich schon aus seiner Symbol-Wirklichkeitsauffassung und wird auch durch eine Reihe von Texten nahegelegt. Vgl. z. B. Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1913, bes. S. 265 ff; A. d'Alès, De SS. Eucharistia, Paris 1929, bes. S. 50 f; H. U. v. Balthasar, Le Mystérion d'Origène: Rech. de Sc. relig. 26 (1936) 549 ff und 27 (1937) 59 ff. Da aber nach Origenes Christi gottmenschliche verklärte Existenz auch in der Hl. Schrift real gegenwärtig gedacht wird, ohne daß dabei beide Arten der Gegenwart deutlich einander gegenübergestellt und in ihrem Unmittelbarkeitswert unterschieden werden, so ergibt sich die Frage, worin denn noch die Sonder- und Vorrangstellung und Einzigartigkeit der eucharistischen Gegenwart bestände. Es ist eine Frage oder eine Krise, auf die Origenes, wie auch der in der Eucharistielehre von ihm beeinflußte Augustinus, keine rechte Lösung gaben. — Zu Origenes vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 41. 213; G. Thomasius, Origenes, Nürnberg 1837, bes. S. 263 f. — Zu Augustins Eucharistielehre und ihrer Abhängigkeit von der neuplatonischen Bildteilhabe-Wirklichkeit vgl. K. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, Paderborn 1908, S. 38 ff, 72 f, 140 ff; Derselbe, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus: Theol. Quartalsschr. 112 (1931) 522 ff; F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, bes. S. 404—408.

[54] Or. catech. c. 37 (45, 93 A).

[55] Ebd. (45, 93 D). Nahrung ist in gewisser Weise *(τρόπον τινα ... ἄρτος —*

Weise unser christusförmiges leibliches Leben zu seiner Erhaltung des Leibes Christi. Und der Herr kann allen Nahrung sein. Wie im Gottmenschen einst irdische Nahrung durch die umgestaltende Kraft des göttlichen Wortes ständig in den Leib und das Blut Christi verwandelt ward[56], so wird auch jetzt Brot und Wein durch die eucharistische Segnung des Priesters in ähnlicher Weise in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt. Tritt aber Christus selbst in unser leibliches Leben ein und vereint sich mit uns, so wird sein jungfräulicher, unversehrter Leib, der uns im Geheimnis der Jungfrau zuteil ward[57], Brot der Unsterblichkeit: „Wie dadurch, daß Verdorbenes, mit Gesundem gemischt, die ganze Mischung verdirbt, so gestaltet auch umgekehrt der unsterbliche Leib jeden, der ihn empfängt, ganz nach seiner Natur um" (ebd.; 45, 93 C), macht ihn unversehrt und ist ihm Mittel zu jungfräulichem Leben.

Diese tief erfaßte Wertung der Eucharistie als Nahrung jungfräulicher Unversehrtheit und Unsterblichkeit mußte gerade in Gregors Anthropologie (ähnliches gilt später für Maximus Confessor, Johannes Damascenus u. v. a.) große Bedeutung haben. Nach ihm ist ja der von Gott im Schöpfungsplan ursprünglich gedachte Mensch übergeschlechtlich, ist weder Mann noch Weib, da ja auch das göttliche Urbild, nach dem der Mensch geschaffen ward, als reiner Geist selbst übergeschlechtlich ist. Wie also das eigentliche Urbild des göttlichen Schöpfungsplans im Lichte dieser von Philon her beeinflußten Anthropologie nicht der geschlechtlich differenzierte Mensch paradiesischer Unschuld war — dieser ist nur Zulassung in Anbetracht der künftigen Schuld der Erbsünde — so fordert auch das Ringen um eine höchstmögliche gnadenhafte Verwirklichung dieses unseres eigentlichen Idealbildes gerade ein Leben jungfräulicher Gottesliebe und unversehrter Reinheit und damit als Mittel zu ihrer Gestaltung das Geheimnis der Eucharistie. Denn Christus ist der erste Anfang der neuen Schöpfung[58]. Wie diese darum in der Existenz des von einer Jungfrau ohne Schmerzen geborenen, auferstandenen, jungfräulichen Gottmenschen ihren tiefsten inneren Seinsgrund

---

σῶμα) mit dem Leib identisch: *καὶ γὰρ τὸ σῶμα ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν* (96 D).

[56] Ebd. (45, 96 D).

[57] De vita Moysis (44, 368 C): *τὸ κατὰ τὴν Παρθένον μυστήριον. ἀφθαρσία* ist in seinem Bedeutungsumfang größer als bloße Unsterblichkeit. Sie besagt die ganze Fülle paradiesischer Unberührtheit, Freiheit von ungeordneter Begierde, Unsterblichkeit und „Unversehrtheit" der Jungfräulichkeit (De virgin. c. 1; 46, 321 A). Vgl. auch J. Stiglmayr, Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa „Über die Jungfräulichkeit": Zam 2 (1927) 334—359.

[58] Vgl. z. B. Hldhom. XIII (44, 1049 B—C; 1056 B); In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) (44, 1312—1313 C). — Über das Verhältnis dieses Idealbildes zur paradiesischen menschlichen Existenz vgl. unten das 3. Kapitel. Ist auch dieser Gedankengang Gregors z. T. von der Philonischen Anthropologie her beeinflußt, so behält Gregors eucharistische Betrachtung hier natürlich ihren bleibenden Wert.

hat[59], so besitzt sie nun auch in der Eucharistie als dem verklärten, jungfräulichen Leibe und Blute des Herrn das Unterpfand und die Nahrung dieses Lebens jungfräulich reinen Menschseins. Deshalb rücken in der Entfaltung unseres wahren in Christus gegründeten Gottesbildes Eucharistie im Geheimnis der Jungfrau und jungfräuliches Menschsein aufs engste zusammen.

„Ähnlich wie sich die Juden auf ihrem Zuge durch die Wüste auf den Empfang des Manna, des Brotes von oben, vorbereiteten..., so sollen auch wir nun mit reinem Herzen das Brot, das vom Himmel kommt, empfangen. Nicht irdisches Säen hat es geschaffen. Ohne daß gepflügt oder gesäet ward, kam es vom Himmel und ward so der Erde zuteil. Du kennst die Speise, die unter diesem geschichtlichen Sinnbild eigentlich zu verstehen ist und weißt, daß das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nichts Unkörperliches bedeutet. Wie könnte denn auch etwas Unkörperliches Nahrung für den Leib sein?... Den Leib dieses Brotes hat nicht das Pflügen, nicht das Säen geschaffen. Unberührt blieb die Erde und ward doch voll dieser göttlichen Speise, der alle danach Hungernden teilhaft werden, ein Wunder, das uns bereits das Geheimnis der Jungfrau verkündet..." (De vita Moysis; 44, 368 C).

„Denn unter all den Zehntausenden, von denen Menschen abstammen und bis zu denen sich die Natur in der Zeugung kommender Geschlechter ausbreiten wird, ist Christus der einzige, der dies Leben in einer ganz neuen Art der Geburt begann, wobei die Natur zum Werden nicht mitwirkte, sondern diente... Denn wie uns der Sohn ohne Vater geschenkt ward, so wurde uns auch das Kind ohne geschlechtliches Gebären zuteil. Und wie die Jungfrau nicht wußte, wie der Gott tragende Leib in ihren Schoß gekommen war, so spürte sie auch selbst nicht seine Geburt... Denn da jenes Weib, das durch die Sünde den Tod in unsere Natur gebracht, dazu verurteilt ward, in Schmerzen und Trauer zu gebären, so war es ganz recht, wenn die Mutter des Lebens mit Freuden das Tragen begann und die Geburt in Freude beschloß" (Hldhom. XIII, 44, 1032 D).

Ähnlich wie so die Eucharistie durch das Zurücktreten der gleichsam sakramentalen Bedeutung der Hl. Schrift, die diese noch in der Theologie eines Origenes genoß, entscheidend an Wert für uns gewann, so wächst dadurch auch das sakramentale Leben überhaupt ganz wesentlich an Bedeutung: Die Begegnung des in uns lebenden Geistes Christi mit dem in Schrift und Tradition gleichsam objektivierten Geiste des Gottmenschen wird bei Gregor viel stärker zu einer Begegnung mit dem in den Sakramenten unmittelbar wirkenden Christus, ohne daß aber die von Origenes so hoch gewertete Betrachtung der Hl. Schrift an Wert verlöre. Auch Gregor ist im wesentlichen Schrifttheologe in seiner Spekulation[60]. In der ständigen Begegnung mit dem sich uns be-

---

[59] Vgl. den Gedanken von Christus als Haupt (44, 1313 A—1317 D; 46, 273) sowie das Motiv vom Gottmenschen als der Seele unseres gottmenschlichen Lebens (44, 1320 A).

[60] Bei allem spekulativen Interesse, das Gregors Theologie bestimmt, ist ihm doch neben der Tradition vor allem die Hl. Schrift Glaubensquelle und Beweis für die Wahrheit ein r Lehre. Vgl. z. B. De anima et resurrect. (46, 49 C). Auch seine spekulativen Werke sind großenteils ein Mosaik aus Schrifttexten. — Zur Verwertung der Hl. Schrift vgl. z. B. F. Diekamp, a. a. O., S. 21 f; W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes, Leipzig 1898, S. 66—74.

sonders in der Hl. Schrift eröffnenden Geheimnis Gottes sieht er vor allem die Entfaltung unseres Glaubenslebens. Wie aber bei ihm die ganze Theologie der Gottbildlichkeit zugleich ein feines Empfinden auch für den Wert des Materiellen und für die Vorrangstellung des eigentlich Sakramentalen offenbart[61], so ist auch bei ihm vor allem die Hochschätzung der unmittelbaren Begegnung mit dem Gottmenschen im Geheimnis „der Taufe, des mystischen Öles, des Altares und Priesters" lebendiger Besitz geworden. Vollendung des Gottesbildes bis zur mystischen Schau ist Frucht sakramentalen Lebens, ist empfangende Begegnung mit dem uns Christi Geheimnisse mitteilenden sakramentalen Priestertum. Denn der Gottmensch selbst tritt uns in ihm entgegen und führt uns immer tiefer ein in das Reich seiner göttlichen Liebe: „Wie der Altarstein sich äußerlich in nichts von den übrigen Steinplatten unterscheidet . . ., in der Segnung aber zum heiligen Tische und makellosen Altar wird, . . . so ist auch der Priester . . . durch die Macht des segnenden Wortes von den übrigen ausgesondert. Gestern und vorher war er noch einer der Menge und des Volkes. Und plötzlich erscheint er als Wegweiser und Vorgesetzter, als Lehrer der Gottesfurcht und als Führer in verborgene Geheimnisse *(μυστηρίων λανθανόντων μυσταγωγός*, In baptismum Christi 46, 581 D)[62]."
Während noch bei Origenes das sakramentale Priestertum — ganz in Abhängigkeit von der fast sakramentalen[63] Bedeutung, die Hl. Schrift und kirchliche Predigt auf Grund seiner Bildtheologie bei ihm gewannen — zugunsten des mystisch begnadeten Lehrers[64] stark zurücktrat, hat mit Gregors wesentlicher Höherwertung des eigentlich Sakramentalen (Taufe, Eucharistie usw.) zugleich auch ihr priesterlicher Spender bedeutend an theologischem Interesse gewonnen.

Hatte Gregor von Nyssa demnach die neuplatonische Bildwirklichkeits- und Teilhabe-Idee eines Origenes in all ihren Grundlagen beibehalten, so war doch dessen objektive Bildwirklichkeits-Teilhabe mit ihrer gottmenschlichen Gegenwart in Schrift und Tradition fortgelassen worden. Dadurch hatte zwar das unmittelbar sakramentale Leben der Kirche an Wert gewonnen. Zugleich hatte aber des Origenes theologisch-fruchtbare Gesamt-

---

[61] Or. catech. c. 33—40 (45, 84—105); Or. in baptismum Christi (46, 580 bis 600). — Trotz aller Bevorzugung des Lebens der jungfräulichen Ehelosigkeit sieht Gregor in der Ehe keinen verwerflichen Lebensstand. Vgl. De virgin. c. 8 (46, 353—357).

[62] Vgl. die schönen Gedanken über den Wert des sakramentalen Priestertums und seine innige Vereinigung mit dem Hohenpriestertum Christi: De virgin. c. 25 (46, 413 C ff).

[63] Zur Stellung des Priestertums bei Origenes und seiner Gefährdung vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 77 f; 81 f; E. R. Redepenning, Origenes, Bonn 1841/48, S. 353 ff; W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 182 f.

[64] Zur Bedeutung des mystisch Begnadeten und seiner Stellung zur sichtbaren Kirche vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 75—98. 151 ff, sowie bei W. Völker, a. a. O., S. 168—192.

schau, die in allen, selbst den mehr gegenständlich gewordenen Äußerungen kirchlichen Lebens (Symbole, Riten, Gebetsformen usw.) eine fortwährende Sichtbarwerdung des Gottmenschentums Christi in der Kirche sah, bedeutend an spekulativer Geschlossenheit und intuitiver Kraft verloren: Im Interesse der eucharistischen Christusunmittelbarkeit hatte Gregor von Nyssa in der Verwertung der Teilhabe-Idee bedeutende Einschränkungen vorgenommen, ohne aber den inneren Grund dafür anzugeben und ohne auf die tatsächliche Abstufung der gottmenschlichen Gegenwart Christi weiter hinzuweisen, angefangen vom Sakrament im strengen Sinn des Wortes und der Eucharistie als seinem Mittelpunkt, bis zur letzten, oft ganz schlichten Verwirklichung des gleichsam objektivierten Geistes Christi im kleinsten kirchlichen Zeichen und Symbol.

Der zweite größere Unterschied zwischen Origenes und Gregors Gottesbildlichkeit liegt in dem starken Zurücktreten des Logosbild-Gedankens in der theologischen Anthropologie des großen Kappadoziers. Der theologische Ausgangspunkt[65] origenistisch-alexandrinischer Anthropologie war das Motiv unserer Geformtheit nach dem innergöttlichen Bilde des Vaters: Menschsein heißt „Bild des Bildes" sein (*εἰκὼν εἰκόνος*, Joh.-Komm. II 3; GCS IV 55, 18; Luk.-Hom. VIII; GCS IX 56, 8—29). Bei Gregor ist es trotz aller Beeinflussung von seiten des Origenes anders. In der Polemik gegen die Beweisführung der Eunomianer und Macedonianer für die Wesensunterschiede der göttlichen Personen aus ihrer Beziehungsverschiedenheit zur Welt hin wird von Gregor die Selbigkeit der Wirksamkeit aller drei göttlichen Personen betont. Versuchte der Macedonianismus die Wesensverschiedenheit des Hl. Geistes besonders daraus abzuleiten, daß Gott nach der Hl. Schrift (Jo 1, 3; Kol 1, 16; Hebr 1, 3) durch das Wort die Welt schuf, so zeigt nun Gregor die Einheit alles göttlichen Wirkens in der Schöpfung, Leitung und Heiligung der Welt[66]. Selbigkeit (*ταὐτότης*, De or. dom. c. 4; 44, 1160 B) des Wirkens besage aber keineswegs Bedrohung oder Zerstörung der Ordnung zwischen den göttlichen Personen und ihrer personalen Eigenart[67]. Denn alle Kraft entströmt dem Urgrunde des Vaters, geht durch den Sohn und wird im Hl. Geiste vollendet (Epist. 24; ed. Pasquali 76; 46, 1093 A). Oder kurz: *Πᾶσα κτίσις... ἐκ Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος* (C. Eunom. II, 45, 512 B; ed. Jaeger II 336, 3).

[65] Vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 100—216.

[66] C. Eunom. I (45, 388; ed. Jaeger II 147 f). Alle drei Personen schaffen, C. Eunom. II (45, 512 B; ed. Jaeger II 336, 3—14). Adv. Macedon. (45, 1316 A; 1317 A). De homin. opific. (44, 140 B f). — Gemeinsamkeit des Wirkens: C. Eunom. I (45, 373 B; ed. Jaeger I 135, 6—21). In baptismum Christi (46, 557 f). Epist. 24 (46, 1089 C; ed Pasquali 72). — Zugleich aber auch Weltschöpfung durch den Sohn: C. Eunom. I (45, 328 A. 344 C. 345 B). II (45, 497 B. 541 A). Adv. Macedon. (45, 1313 D. 1317 D).

[67] Adv. Macedon. (45, 1313—1317). — Vgl. ausführlicher S. Gonzalez, La formula *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* en San Gregorio de Nisa, Rom 1939, S. 53—70.

Zwar ist durch diese personalistische Betrachtung der einen göttlichen Wirksamkeit *(ἐνέργεια)* einer besonderen Beziehung der Schöpfung zur Person des ewigen Wortes, wie sie besonders in der alexandrinischen Theologie zur Geltung kam[68], weiterhin durchaus Raum gelassen. Tatsächlich tritt aber das theologische Motiv vom Menschen als dem Abbild des göttlichen Bildes, wie es sich vor und nach Origenes in der Theologie der Väter offenbart[69], doch stark zurück. Da Gregor neben der traditionellen Deutung der Theophanien[70], die in ihnen eine unmittelbare Erscheinung des Logos sah[71], aus apologetischen Gründen ähnlich wie der hl. Augustinus[72] die Auffassung vertritt, die Theophanien bezögen sich in völlig gleicher Weise auf alle drei göttlichen Personen[73], so rückt er nun auch hier die anthropologische Schöpfungsidee vom Menschen als dem Bild des trinitarischen Sohnes ungefähr ganz in den Hintergrund.

Das äußert sich z. B. sehr stark in seinen aszetisch-mystischen Schriften De beatitudinibus, De vita Moysis, De virginitate, De vita Macrinae, De oratione Dominica: Das Urbild, nach dem der Mensch geschaffen ist und dem er sich im nie endenden Prozeß fortwährend nähern soll, ist Gott, seine strahlende Schönheit und Unsterblichkeit, ist seine Liebe und Seligkeit. Selbst *νοῦς* und *λόγος* als Urbild in Gott sind nicht personal trinitarisch verwertet[74]. Wohl werden sie in der nicht Gregor von Nyssa, aber doch noch der zweiten Hälfte des vierten Jahrhundert angehörenden Schrift

---

[68] Ist z. B. das Sprechen des Vaters bei der Taufe Jesu: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (Matth 3, 17), als Wirken nach außen Tätigkeit aller drei Personen, also des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes, so kann es doch der Vater, nur der Vater allein sagen. Nicht der Sohn und nicht der Hl. Geist, auch nicht alle drei Personen. Sonst wäre in Christus neben der göttlichen Person des ewigen Wortes noch eine andere geschaffene Adoptivsohnschaft im Gottmenschen. M. a. W.: Einheit des Wirkens verlangt noch keineswegs bloße Appropriation, wie das zitierte Schriftbeispiel dogmatisch zeigt. Das Sprechen Gottes ist Sprechen des Vaters allein, auch wenn die in ihm enthaltene Tätigkeit Werk aller ist.

[69] Vgl. die oben Anm. 20 angegebene Literatur, besonders A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit. — Außerdem zu Irenäus N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, Gütersloh 1925; E. Klebba, Die Anthropologie des Irenäus, Münster 1894; K. Prümm, Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adversus haereses: Scholastik 13 (1938) 206—224. 342—366, bes. 346 ff.

[70] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, bes. S. 20 ff.

[71] C. Eunom. VIII (45, 768 C; ed. Jaeger II 175 f); ebd. XI (45, 872 C; ed. Jaeger II 263).

[72] De Trinitate II, 10, 17—15, 26 (PL 42, 855—862).

[73] C. Eunom. II (45, 553 D; ed. Jaeger II 374). Vgl. weiter S. Gonzalez, a. a. O., S. 61 ff.

[74] Vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 109—116. 155 f. Vgl. z. B. C. Celsum V 39 (GCS II 43, 24 ff); Joh.-Komm. VI 30 (15) (GCS IV 140, 10): „Der Logos ist ... die Vernunft, die alle Vernunft in sich schließt, die ... sich in jedem einzelnen findet." — Gregor dagegen anders in De homin. opific. c. 16 (44, 137 D f).

De eo, quid sit Ad imaginem Dei et ad similitudinem sehr interessant im Sinne einer ganz an Augustinus erinnernden psychologischen Trinitätslehre gedeutet[75].

Tritt darum in Gregors Schöpfungslehre der alexandrinische Gedanke einer besonderen, wenigstens paradiesischen, realen Logosvereinigung des Menschen stark zurück — des Origenes Motiv von der gnadenhaften Teilnahme an der göttlichen Zeugung des Sohnes[76] verschwindet ungefähr restlos — so offenbart sich nun das Dasein einer besonderen Inbeziehungsetzung und Seinsvereinigung unserer Gottbildlichkeit mit der Person des menschgewordenen Wortes um so entschiedener in seiner Erlösungs- und Gnadentheologie. So wird Gregors Vollkommenheitslehre vor dem Abgleiten in eine das Trinitarische nicht weiter berücksichtigende Gottesmystik bewahrt, wie sie sich schon stark in der mystischen Theologie des Pseudoareopagiten und erst recht in der abendländischen Gnadentheologie und Vollkommenheitslehre äußert. Denn Leben der Gnade ist nach Gregor vor allem Vereinigung mit dem Gottmenschen und darum ein Gestaltetwerden nach dem Wort des Vaters: „In allem ist die Seele dem Urbild der Schönheit gleichgestaltet. Zug um Zug hat sie als Quell den Quell nachgebildet, als Wasser das göttliche Wasser. Lebendig ist Gottes Wort, lebendig auch die Seele, die das Wort aufnahm. Jenes Wasser strömt aus Gott, wie der göttliche Quell es sagt: ‚Aus Gott ging ich hervor und komme ich‘ (Jo 8, 42)“ (Hldhom. IX; 44, 977 D). Ist also all unser Vollkommenheitsleben in seinen Tiefen nichts anders als seinshafte lebendige Vereinigung mit dem gottmenschlichen Leben des ewigen Wortes, das allein Mensch ward, und besagt alle christliche Vollendung für Gregor zugleich nichts anders als Rückgewinnung der ursprünglichen Logosschönheit unserer Seele, so gehört wohl eine besondere Verbindung unseres Menschseins mit der Person des eingeborenen Sohnes auch schon zum ersten Dasein paradiesischer Gottbildlichkeit[77]. Be-

[75] 44, 1340 A—C.

[76] Jeremiashom. IX 4 (GCS III 70, 12—27).

[77] Schöpfungstheologisch wird also diese Logosvereinigung des Menschen im Zustand paradiesischer Unschuld weiter berücksichtigt. Gnadentheologisch wird sie zwar unmittelbar nie näher beachtet; trotzdem ergibt sie sich als notwendige Folge unserer Christusvereinigung. Denn mit dem Wachstum des Glaubens und der Gottesliebe nimmt auch die Vollkommenheit unserer Christusgemeinschaft zu. Sie wird zur *κοινωνία* und *ἀνακρασις*, zur *συναφεια* (De perf., 46, 277 C), *συμβίωσις* und *ἕνωσις*, zum *ἓν Πνεῦμα* (1 Kor 6, 17), zum wechselseitigen Eingehen in die Wirklichkeit und die Personalität des andern: *μεταχωρεῖ τὰ δύο εἰς ἄλληλα, ὅτε Θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενος καὶ παλιν εἰς τὸν Θεὸν ἡ ψυχὴ μετοικίζεται* (Hldhom. VI; 44, 889 D). Da nun vollendete Gottbildlichkeit der Seele nur Wiedergewinnung ursprünglicher Logosschönheit und Vollkommenheit besagt (vgl. z. B. De virgin. c. 12; 46, 373 C), so steht der paradiesische Mensch in innigster Gemeinschaft mit dem göttlichen Wort. Geschichtlich gesehen offenbaren diese Gedanken der *εἰς τὸ ἀρχεῖον ἀποκαταστασις* (ebd.) recht deutlich ihren neuplatonischen Ursprung, sind aber gnadentheologisch

deutet aber paradiesische Existenz bereits besondere Realeinheit mit dem göttlichen Wort als dem eigentlichen Seinsgrund der trinitarischen Schau oder aller höheren mystischen Erkenntnis[78], so ist auch bereits im Hindergrund des theologischen Denkens Gregors, ähnlich wie in der älteren Alexandrinerschule, der tiefere Grund dafür gegeben, warum gerade die zweite göttliche Person Mensch ward. Das ewige Wort ward in freier Liebe Mensch, weil es auch unser Schöpfer ist[79]. „Weil Er selbst es war, der am Anfang im Paradiese den Garten der menschlichen Natur pflegte, die der himmlische Vater gepflanzt hatte, ... so stieg Er selbst auch herab, um die Wüste wieder zum Garten zu machen[80].“ Er ist der Herr des Alls[81].

Klingt darum noch selbst in Gregors Theologie der Gottbildlichkeit etwas von der ursprünglichen, besonderen Seinsverbindung paradiesischen Menschseins mit der Person des göttlichen Wortes hindurch, so ist doch die Idee von der personalen Einwohnung des göttlichen Wortes im gegenwärtigen Menschen allein schon auf Grund unserer Gottbildlichkeit — auch vor der Rechtfertigung oder bereits vor dem Glauben[82] — radikal aufgegeben oder wenigstens unberücksichtigt geblieben. Gewiß besagt geschöpfliche Existenz für Gregor auch weiterhin Tendenz zur Gottesschau. Sie ist der Ausdruck unserer Gottbildlichkeit. Aber diese ist nicht mehr wie bei Origenes in einem unmittelbaren Kontakt mit dem trinitarischen Wort begründet, das im Ungläubigen gleichsam schlummert, in der Annahme des Glaubens erst erwacht und dann in uns zur Entfaltung kommt[83]. Auch der Ungläubige steht in Gregors

richtig verwertet und einer christlichen Theologie der Mystik gut eingegliedert.

[78] Wie ohne Seinsvereinigung mit dem Gottmenschen im Glauben eine Erkenntnis des Zentralgeheimnisses der Trinität unmöglich ist, weil ein solch göttliches Erkennen bereits Teilnahme am Leben der hlst. Dreieinigkeit selbst verlangt, so gilt das erst recht von der Vollendung des Glaubenslebens, der Schau. — Zur Erkenntnis des Vaters im Sohn und des Sohnes im Hl. Geist vgl. z. B. Adv. Macedon. (45, 1325 D).

[79] C. Eunom. II (45, 516 D; ed. Jaeger II 340, 25 ff). Ebd. IV (45, 637 B; ed. Jaeger II 65, 14—19) und C. Eunom. V (45, 700 C; ed. Jaeger II 119, 13—23); Hldhom. XV (44, 1093 D).

[80] Hldhom. XV (44, 1092 C).

[81] Or. catech. c. 8 (45, 40 C).

[82] Bei Origenes ist eine solche Logos-Einwohnung schon deshalb wesentlich gefordert, weil alle geschöpfliche Geistexistenz nur durch sie besteht. Denn Geistsein ist gleichsam nur Teilstrahl des vom Vater ununterbrochen gezeugten Lichtglanzes des Sohnes (*μερικὰ ἀπαυγασματα*, Joh.-Komm. XXXII 28, GCS IV 474, 7 ff). Wie es deshalb nur dadurch existiert, daß es leuchtet, so leuchtet es auch nur darum, weil das substanzielle Leuchten des ewigen Wortes in ihm weilt (Jeremiashom. IX 4 GCS III 70, 12—27). — Von Gregor wird dagegen als Anfang der Einwohnung des Wortes der Glaube gesehen; vgl. C. Eunom. III (45, 585 B; ed. Jaeger II 20, 17—21): *ἐν τοῖς πιστοῖς ἡ σοφία γεννᾶται καὶ ἀληθὴς ὁ λόγος,ὁ γὰρ ἐν τοῖς δεξαμένοις αὐτὸν ὤν,ἐν τοῖς ἀπίστοις οὔπω ἐγεννήθη,ἵνα οὖν ταῦτα καὶ παρ' ἡμῖν γένηται,χρὴ τὸν τούτων δημιουργὸν ἐν ἡμῖν γεννηθῆναι.*

[83] *Adhuc in infidelibus et his, qui corde sunt dubio, dormitat Sermo divinus, vigilat in sanctis.* Origenes, Hldhom. II 9 (GCS VIII 55, 16 f).

Theologie allein schon auf Grund seines konkreten Menschseins in einer freilich nicht lebendigen, aber doch bereits wurzelhaften Verbindung mit dem trinitarischen Gott[84]. Aber dieser Seinskontakt ist einzig gegründet in der Menschwerdung. M. a. W.: Es gibt keine Verbindung menschlicher Existenz mit dem Geheimnis des trinitarischen Gottes ohne die unser personales Sein gegenwärtig wesentlich mitbestimmende und in seinen letzten Tiefen erfassende Einheit mit dem Gottmenschen. Nur in der lebendigen Vereinigung mit dem menschgewordenen Wort ist die Erfüllung unserer Tendenz zur Schau wirklich sichergestellt. Damit ist die Gefahr der origenistischen Anthropologie beseitigt, unsere Teilnahme am Gottmenschentum Jesu Christi als ein bloßes Durchgangsstadium bis zur Erlangung der Schau[85] zu benutzen, um dann das göttliche Wort selbst ohne Vermittlung seines gottmenschlichen Daseins allein kraft unserer voll entfalteten Logosbildlichkeit zu schauen. Aus einer Theologie trinitarischer Logosbildlichkeit und unmittelbarer Teilnahme am innergöttlichen Leben des Wortes bei Origenes ist eine Theologie radikal gott menschlicher Teilnahme am innertrinitarischen Lebensstrom geworden, in der gerade die Seins- und Lebensgemeinschaft mit dem göttlichen Wort die eigentliche Grundlage all unseres göttlichen Lebens bildet.

Wie ein Vergleich der Schriften Gregors von Nyssa zeigt, kommt diese christologische Betrachtung seiner anthropologischen Gottbildlichkeit am schwächsten in den stark neuplatonisch-philonisch orientierten Schriften zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. De virginitate, De hominis opificio, De anima et resurrectione, De vita Macrinae. Am deutlichsten aber offenbart sich die ganz christozentrische Ausrichtung in den dogmatischen Werken Contra Eunomium, Adversus Macedonianos, De professione Christiana, De perfectione, sowie in den Predigten über die Taufe und die Auferstehung Christi. Beide Gedankengänge, „natürliche" Tendenz der Seele zur Gottesschau und Verbindung mit dem Gottmenschentum Christi allein schon auf Grund der Menschwerdung, verbinden sich recht gut in De vita Moysis und besonders in den Hoheliedhomilien V, XIII bis XV. M. a. W.: Je stärker der reine Gnadencharakter all unserer trini-

---

[84] Vgl. die schönen Gedanken über unsere trinitarische Gemeinschaft und unser Hineingestelltsein in den innergöttlichen Lebensstrom durch unsere Verbindung mit Christus: Adv. Macedon. (45, 1327 D—1329 B). Da wir aber alle allein schon durch die Menschwerdung mit Christus in wurzelhafte Seinsverbindung getreten sind, so ist auch bereits dadurch der erste Kontakt mit dem Geheimnis der hlst. Dreifaltigkeit gegeben.

[85] Das ganze Interesse des Origenes gilt dem Geheimnis der trinitarischen Sohnschaft und auch selbst ihr nur, um in ihr oder durch sie zur Erkenntnis des Vaters und zur liebenden Vereinigung mit ihm zu kommen. Denn der Sohn ist Bild des Vaters. Je größer deshalb im Gläubigen die Erkenntnis der innergöttlichen Sohnschaft Christi wird, um so mehr tritt für ihn das Interesse für das Gottmenschentum zurück. Es ist letztlich nur Mittel, um zum Sohn und so zum Vater zu gelangen. — Vgl. A. Lieske, S. 47. 128; W. Völker, a. a. O., S. 125 f. Vgl. auch J. Lebreton, Les degrées de la connaissance religieuse d'après Origène: Rech. de Sc. relig. 12 (1922) 277 bis 280. Ferner derselbe, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III. siècle: Revue d'hist. ecclés. 20 (1924) 19—28.

tarischen Vereinigung erkannt und je tiefer die wirkliche Natureinheit aller Menschen durchdacht ward, um so entschiedener kommt die Seinsverbindung mit dem gottmenschlichen Dasein Jesu Christi zum Ausdruck.

Bedeutet darum menschliche Existenz für Gregor Tendenz zur Gottesschau und Seinsvereinigung mit dem Gottmenschen allein schon kraft der Menschwerdung vom ersten Augenblick unseres Daseins an, so hat Gregor doch die bei jeder Verwertung neuplatonischer Anthropologie bestehende ernste Gefahr einer Vernaturalisierung unserer existenziellen Teilnahme am gottmenschlichen und damit am innertrinitarischen Leben fast völlig überwunden. Denn dadurch, daß dieser mit aller konkreten menschlichen Personalität zugleich mitgesetzte Seinskontakt mit dem Gottmenschen nicht in der bloßen, selbst entstellten Gottbildlichkeit als solcher, sondern allein in der Tat freier göttlicher Liebe, der Menschwerdung, begründet gesehen wurde, kam der volle Gnadencharakter dieser ersten Christusverbindung und damit der Unterschied zwischen Origenes' und Gregors Theologie gut zum Ausdruck. Bei Origenes ist es allein schon unsere geschöpfliche Geistigkeit als solche, die uns immer, selbst in der Schuld, seinshaft, wenn auch nicht lebendig, mit dem ewigen Wort des Vaters verbindet. Geschaffene Geistigkeit ist eben als Teilhabe am geistigen Leben Gottes nur in der alle geschöpfliche Teilhabe mitbegründenden Einwohnung des Logos als des Offenbarungswerkzeuges des Vaters zur Welt hin möglich. Unabhängig also schon vom Geheimnis der Menschwerdung besteht zwischen menschlicher Personalität und dem innergöttlichen Wort eine wahre Seinsverbindung. Bei Gregor dagegen ist der einzige Grund unserer ersten wurzelhaften Christusverbindung allein das Mysterium der Menschwerdung. Ward auch durch sie, ähnlich wie bei Origenes, unsere ganze Existenz in der Tiefenschicht unseres personalen Seins erfaßt, so ist dieser Seinskontakt mit dem Gottmenschentum Jesu Christi doch nur eine rein gnadenhafte Existenzialbestimmung, keineswegs aber eine Wesensgegebenheit oder Wesensvoraussetzung geschöpflicher Geistigkeit schlechthin. Das bleibt wahr, auch wenn die Tendenz zur Gottesschau schon bereits zum Menschsein als solchem irgendwie noch zu gehören scheint. Während sie noch bei Origenes den streng übernatürlichen Charakter unserer Teilnahme am innertrinitarischen Dasein Gottes aufs ernsteste gefährdet[86], ist eine solche Bedrohung bei Gregor von Nyssa keineswegs mehr gegeben; denn Menschsein und geistige

[86] Da alle geschöpfliche Geistigkeit bei Origenes nur in der Realteilhabe an der trinitarischen Zeugung Bestand hat, ist unsere tatsächlich übernatürliche Teilnahme am innergöttlichen Leben bei ihm wohl allein schon auf Grund des Mensch- oder Geistseins gefordert. Dadurch wird aber unsere in Wahrheit rein übernatürliche (d. h. nicht bloß auf Grund des Menschseins als solchen wesenhaft geforderte) Teilnahme am Leben des Sohnes in ihrer Übernatürlichkeit sehr bedroht. Zugleich wurde dabei auch der eigentlich trinitarische Charakter unserer Vereinigung mit dem göttlichen Wort stark gefährdet. Denn da der Sohn unter neuplatonischem Einfluß als eine Art Offenbarungshypostase des Vaters zur Welt hin be-

Existenz fordert als solche noch keineswegs Seinsvereinigung mit dem innertrinitarischen Leben.

So ist unser ganzes Sein hineingestellt in das Mysterium freier Liebe Gottes, ist bis in seine innersten Schichten und Tiefen bestimmt von den Geheimnissen des gottmenschlichen Lebens Christi. „Das Geheimnis des Kreuzes von Golgotha, das mit seinen weitragenden Kreuzesbalken dem ganzen Weltall die Breite und Länge, die Tiefe und Höhe der Liebe Christi (Eph 3, 18. 19) offenbart[87]," durchdringt auch unser innerstes Personsein und besiegelt es für immer mit dem Zeichen des Menschensohnes, in dessen Lebenskreis wir für immer hineingestellt sind. Und doch bleibt unsere menschliche Existenz mitten in diesem geheimnisvollen Erfaßtsein vom Gottmenschentum des ewigen Wortes zugleich zutiefst Endlichkeit und zeugt so entschieden von der „paradoxen Einheit der Gegensätze", die unser christlich-menschliches Dasein beherrscht: der Einheit geschöpflicher Endlichkeit und der grenzenlosen Unendlichkeit Gottes, die uns endlos fern bleibt und uns im Geheimnis der Gnade doch wieder ganz nahe ist; denn wir alle sind werdender Christus.

2. *Existenzielle Endlichkeit*

Der zweite Gedanke, der Gregors Theologie der Mystik wesentlich bestimmt, ist das Motiv der Zeitlichkeit und radikalen Endlichkeit. Bot Gregors ganz neuplatonisch-origenistisch orientierte Bildtheologie mit der Einwohnung Christi in unserm Herzen die spekulativ-theologische Grundlage für die gnadenhafte Immanenz des trinitarischen Gottes in uns, so betont nun dies zweite, stark stoisch ausgerichtete Motiv der radikalen Endlichkeit die grenzenlose Andersartigkeit und Ferne des unendlichen Gottes und hilft dadurch entscheidend mit an der Bildung der Seinsspannung, in der sich nach ihm alle menschlich-christliche Existenz wesenhaft bewegt. Denn das Motiv geschöpflicher Endlichkeit stellt unsere Existenz derart in die Sphäre räumlich-zeitlicher Weltlichkeit

---

trachtet wird, so ist auch unsere Teilnahme am Leben des Sohnes oft nicht mehr recht eine wirkliche Gemeinschaft an seinem innergöttlichen Dasein, sondern nur mehr am Dasein des einen Gottes, der sich aber des Wortes als eines irgendwie untergeordneten Offenbarungswerkzeuges nach außen hin bedient. — Wie wertvoll trotz der subordinatianistischen Krise — sie ist Origenes mit allen Apologeten außer Irenäus gemein — des großen Alexandriners Logoslehre für die weitere trinitätstheologische Entfaltung war, offenbart am schönsten die Verwertung des griechischen Diagramms in der Schöpfungslehre der späteren Alexandriner: Alle Wirksamkeit Gottes zur Welt hin geht aus vom Vater, strömt durch den Sohn und wird im Hl. Geiste vollendet. Vgl. z. B. Athanasius, Contra Arianos II 31 (PG 26, 212 B—C); Cyrillus Alexandrinus, Dialogi de SS. Trinitate VI (PG 75, 1052 D—1056 B): *ἐνεργεῖ τοιγαροῦν ὁ Πατὴρ, ἀλλὰ δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι* (ebd. 1056 A).

[87] Or. catech. c. 32 (45, 81 A ff); or. I in Christi resurrectionem (46, 621 D—625 A).

hinein, daß wegen der absoluten Transzendenz Gottes jeder unmittelbare Seinskontakt mit ihm und jeder Zugang zu einem wirklichen Erkennen Gottes, wie er in sich ist und sich nicht bloß in seinem Wirken nach außen hin offenbart, kaum mehr möglich zu sein scheint.

Geschöpfliche Geistigkeit ist bei Origenes auf Grund ihrer Logosbildlichkeit mit dem Leben des göttlichen Sohnes unzertrennbar, wenn auch nur keimhaft, verbunden. Das ewige Wort ist eben die die ganze Schöpfung durchdringende Vernunft, ist der Logos, der in allen geistigen Wesen weilt[88]. Geschöpfliche Existenz ist darum wesentlich Teilhabe am göttlichen Leben des Logos. So wertvoll diese origenistische Theologie unserer Logosvereinigung war und so tief sie unser Glaubensleben mit dem Geheimnis unerer gnadenhaften Teilnahme am Leben des ewigen Wortes verband, wegen der stark neuplatonisch-kosmologisch orientierten Deutung der Wesensfunktion des Logos geriet sie doch in G e f a h r, entweder alles geschöpfliche Sein als notwendige Erscheinungsform der innergöttlichen Selbstentfaltung und Lebensäußerung[89] aufzufassen oder den Logos selbst zum bloßen Geschöpf zu degradieren. Und die arianische Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater sowie die eunomianische Lehre von der vollen Begreiflichkeit Gottes bewiesen Gregor nur zu deutlich diese aller origenistischen Theologie wesenhafte Krise. Während also Origenes Endlichkeit und zeitliche Existenz derart mit dem Leben des göttlichen Sohnes[90] unzertrennbar vereinte, daß eine unzerstörbare[91] Blutsgemeinschaft *(consanguinitas)*[92] und Wesensverwandtschaft[93] zwischen beiden

[88] Joh.-Komm. VI 3 (GCS IV 115, 14 f); C. Cels. V 39 (GCS II 43, 24 ff).

[89] Da die Überfülle der göttlichen Vollkommenheit des Vaters wesenhaft zur Mitteilung nach außen drängt, wird von Origenes eine ewige Welt angenommen, damit in Gottes Güte kein Widerspruch hineingetragen würde. De princ. III 5, 4 (GCS V 272, 22—26). — Weiters vgl. A. L i e s k e, a. a. O., S. 179 ff, 183 ff.

[90] Ist für Origenes der Vater die absolute Einheit *(μονας)*, die zur Mitteilung des ewigen Wortes als des Prinzips und Trägers geschöpflicher Vielheit bedarf, so verlangt die Existenz des Sohnes wesensnotwendig auch die Mitexistenz vieler endlicher Geistwesen, damit er eben als Weisheit der Logos wäre, der in allen Einzel-Logoi wohnt und das *σύστημα τῶν θεωρηματων* ist (Joh.-Komm. II 18; GCS IV 75, 19). Näheres vgl. A. L i e s k e, a. a. O., S. 112 ff und 184 ff.

[91] Der tiefere Grund für die Apokatastasis-Lehre ist eben für Origenes die enge Seins- und Lebensvereinigung geschaffenen Geistseins mit dem göttlichen Wort: *Si qui vero audet substantialem corruptionem dare ei, qui secundum imaginem et similitudinem Dei factus est, ut ego puto, etiam in Filium Dei causam impietatis extendit; imago namque Dei etiam ipse appellatus est in Scripturis.* De princ. IV 4, 10 (37) (GCS V 363, 14 ff).

[92] *Unde (propter participationem intellectualis lucis et perfectionis) et c o n s a n g u i n i t a t e m quandam per hoc habere videntur ad Deum.* Ebd. (GCS V 363, 29 f).

[93] Während der Vater bei Origenes über aller Wesenheit und Wahrheit thront (*ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ*, C. Cels. VII 38; GCS II 188, 11; *σοφίας κρείττων*, Joh.-Komm. II 23; GCS IV 80, 12 f), ist der Sohn, geringer als der Vater (*ἐλαττόνιος δὲ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ..... δεύτερος γαρ ἐστι τοῦ Πατρός*, De princ. I 3, 5; GCS V 56, 3 ff), die Wahrheit, Weisheit und der Inbegriff

besteht und darum einst alle, „umgestaltet in den Sohn, ganz wie der Sohn den Vater schauen werden[94]", ist Gregors *theologia negativa*[95] und seine entschiedene Betonung geschöpflicher Endlichkeit[96] großenteils nur Reaktionserscheinung gegen die rationalistischen Entstellungen der Arianer[97] und Eunomianer[98].

---

der Ideen. Nur durch Teilnahme an ihm existiert von Ewigkeit her die geschaffene Geisteswelt. Alle geistige Existenz aber, die am geistigen Lichte teilnimmt, ist eines Wesens und einer Natur (*unius sine dubio debet esse naturae ... uniusque substantiae,* De princ. IV 4, 9; GCS V 362, 5—9). Darum besteht Wesensgemeinschaft zwischen dem göttlichen Logos und der ewig existierenden Welt. So kommt denn Origenes' trinitarischer Logos wegen der Vereinigung kirchlicher Sohnschaftsidee mit dem dynamistisch-emanatistischen Logosgedanken des Neuplatonismus in Gefahr, nur gleichsam zur Spitze in der Pyramide aller göttlichen Logoi zu werden.

[94] Wie die ganze Wirklichkeit des Sohnes in der Schau des Vaters besteht, so bedeutet auch die vollendete Umgestaltung geschöpflicher Geistigkeit Schau des Vaters, wie sie der Sohn hat: *ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ Πατρὸς μορφωθέντες παντες ἀκριβῶς υἱὸς, ὡς νῦν μόνος ὁ Υἱὸς ἔγνωκε τὸν Πατέρα.* Joh.-Komm. I 16 (GCS IV 20, 16 ff).

[95] Wie besonders De vita Moysis, die Ekklesiastes- und die Hoheliedhomilien zeigen, ist dieses theologische Motiv der radikalen Zeitlichkeit und Endlichkeit allen Geschöpfseins zugleich von Gregors mystischer Religiosität tief durchbetet und betrachtend reif durchdacht. Man vergleiche z. B. die Ekklesiastes-Homilien VI—VIII (44, 696—753), Stellen im Hohenliedkommentar wie das Ende der XII. Homilie über die Hoffnungslosigkeit unserer Gottessehnsucht (44, 1057 A—C) und das bittere Versagen all unseres Denkens über den Unbegreiflichen (44, 821 A—B). Bei allem Erfaßtsein vom Geheimnis des Gottmenschentums, durch das selbst der Kosmos innerlich umgestaltet wird (Or. catech. c. 6; 45, 28 A), geht deshalb durch Gregors Denken doch ein herber Zug schmerzlicher Erfahrung vom Stückwerksein alles Geschöpflichen und des Geheimnisses des in uns erst werdenden Christus.

[96] Da Gott über aller seinshaften Gutheit und Schönheit (C. Eunom. II; 45, 469 D), ja selbst über Gott (*ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ,* ebd. II; 684 B) steht, ist religiöses Schweigen *(σιγᾶν)* die beste Form des Gotteslobes (44, 728 D; 45, 945 C). „Etwas anderes ist eben das Geheimnis der Theologie, etwas anderes die naturwissenschaftliche Erkenntnis veränderlicher Körper" (*ἄλλο θεολογίας μυστήριον καὶ ἄλλη τῶν ῥευστῶν σωμάτων φυσιολογία,* C. Eunom. IV; 45. 625 C; ed. Jaeger II 55, 26). *Μὴ ἐκ τῶν κατω φυσιολόγει τὰ ἄνω,* ebd. — Weiteres zur negativen Gotteserkenntnis bei Gregor s. bei F. Diekamp, a. a. O., S. 180—190.

[97] Des Origenes Logos- und Logosabbildtheologie ist Vereinigung kirchlicher Trinitäts- und Gnadenlehre mit neuplatonischem Emanationsdynamismus. Ewigkeit des Wortes ist aufs engste mit der ewigen Existenz der geistigen Welt verbunden. Zwischen ihm und den Engeln besteht eine Art wirklicher Wesensgleichheit. So war denn im theologischen System des großen Alexandriners bereits der Keim des Arianismus gelegt. Und die öftere Verteidigung des Origenes gegen häretische Entstellungen und Vereinseitigungen bewies nur zu gut das Dasein vieler trinitarischer Unstimmigkeiten. Vgl. z. B. Athanasius, De decretis Nicaenae synodi 27, 1 (PG 25, 465 A; ed. Opitz II 23, 17 ff). — Zum Arianismus und Origenes vgl. auch Fr. Loofs, Arianismus: Realencykl. f. prot. Theol. I (1897), bes. S. 9 ff. Ferner Le Bachelet Arianisme: Dict. Théol. Cath. I (1903), bes. S. 1786 ff.

[98] Zur Gotteserkenntnis der Eunomianer vgl. F. Diekamp, a. a. O., S. 122 ff. 149 ff; Le Bachelet, Eunomius: Dict. Théol. Cath. V 1501—1514, bes. 1507 f. Näheres zur Stellungnahme Gregors zu der Lehre des Eunomius

Geschöpfliche Erkenntnis ist für Gregor von Nyssa seinshafter Ausdruck unserer Existenz[99] und folgt in ihrer Vollkommenheit darum auch ganz der Existenzweise unseres geschaffenen Seins. Begründet ist dieses Gesetz darin, daß kein geschaffenes Wesen in seinem begrifflichen Erkennen aus sich heraustreten kann[100]. Stets bleibt es in sich selbst *(ἐν αὐτῇ μένει ἀεί)* und kann deshalb nicht schauen, was außer ihm liegt (*τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς φύσιν ἰδεῖν οὐκ ἔχει*, Ekklesiasteshom. VIII; 44, 729 B). Wie es eine in der Natur der sinnlichen Erkenntnisvermögen liegende Begrenzung gibt, so besagt auch geschöpfliche Existenz als solche schon wesenhafte Beschränkung auf eine bestimmte Art des Erkennens. Nichts kann die Grenze seiner Natur (*ὅρος τῆς φύσεως*, ebd. B) überschreiten.

Der Kreis geschöpflicher Begrenztheit ist das geschaffene Sein mit seinem *αἰών* [101], seinem Hineingestelltsein in die räumlich-zeitliche Sphäre (C. Eunom. I [45, 364 D; ed. Jaeger I 128, 5 f]: *πάντες διαστηματικοῦ νοήματος ... χρονικὴ ἀκολουθία*) und seinem dauernden Von-sich-Fernsein in der ständigen Bewegung auf

---

s. F. Diekamp, Literargeschichtliches zu der Eunomiuskontroverse: Byz. Zeitschr. 18 (1909) 1—13.

[99] Die eingehendste Behandlung des Endlichkeitscharakters unserer Erkenntnis findet sich außer öfteren Stellen in De vita Moysis (44, 373 C—D; 377 A—C; 404 A—405 B) und im Hoheliedkommentar besonders in der VII. Ekklesiasteshomilie (44, 729 A—732 D) in Verbindung mit C. Eunom. I (45, 346 B—369 B; ed. Jaeger I 127—132).

[100] *ἐν τοῖς ἰδίοις ἕκαστον μένον ὅροις τῆς φύσεως, ἕως τότε ἐστιν, ἕως ἂν τῶν ἰδίων ὅρων ἐντὸς μένῃ.* Ekkles.-Hom. VII (44, 729 B).

[101] *Αἰών:* Ekkles.-Hom. VII (729 C): *τὴν δὲ τοῦ αἰῶνος ἔννοιαν παραδραμεῖν* Aion wird also hier von der Gesamtsphäre der Schöpfung oder der geschöpflichen Endlichkeit verstanden. Aion als gegenwärtige Welt, vgl. Oratio I in Christi resurrectionem (46, 613 C—D): *τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα.* Versteht Gregor unter Aion im engeren Sinn (44, 609 C) die überzeitliche Daseinsweise des Geistigen und der vollendeten menschlichen Existenz im andern Leben (vgl. Plotin, Enn. III 7, 4: *αἰὼν ... ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος;* reicheres Stellenmaterial s. bei F. Diekamp, a. a. O., S. 223 f), so wird es auch als Bezeichnung der Zeitlichkeit verwertet (44, 752 D), ja des Gesamtreiches des Geschöpflichen überhaupt. — Neben Philons Sprachgebrauch (vgl. z. B. H. Leisegang's Philon-Index s. v. *αἰών*, sowie: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Münster 1913, bes. S. 10 ff) hat dabei ohne Zweifel auch die Sprache der Hl. Schrift mitgewirkt. Vgl. z. B. *σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου,* 1 Kor 2, 6, und die gute Behandlung des Sinngehaltes Aion im neutestamentl. Sprachfeld bei F. Zorell, Lexicon Graecum², Paris 1931, bes. Sp. 46, sowie vor allem den Aion-Artikel von Sasse bei Kittel, Theol. Wörterbuch I (1933), bes. S. 205 f. — Zu Aion bei Origenes vgl. E. R. Redepenning, Origenes II, S. 294 f. Über Aion im älteren hellenistischen Kulturkreis vgl. Lackeit's Artikel Aion bei Pauly-Wissowa-Kroll, a. a. O., III. Ergbd. (1918), Sp. 65 ff. Zur Aionlehre der Gnosis und ihrer Beziehung zur Platonischen Ideenwelt vgl. H. Leisegang, Die Gnosis², Leipzig 1936, S. 284 ff. 295 ff. Zur Unterscheidung der Aionen in den gnostischen Systemen vgl. neben J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, Paderborn 1922, S. 143 ff. 157 ff. 284 ff; K. Müller, Beiträge zur Verständnis der Valentinianischen Gnosis (Nachr. v. d. Kgl. Gesellschaft d. Wissensch., Phil. Hist. Klasse 1920), S. 202 ff. 207 ff.

immer höhere Vollendung hin. Alle diese Bestimmungen sind letztlich begründet und zusammengefaßt im *διάστημα*[102], das geschöpfliche Existenz schlechthin als solche umfaßt und damit die ontische Voraussetzung für die Raum-Zeitlichkeit unseres endlichen Daseins schafft[103]. Wie Raum und Zeit gleichsam als das die ganze materielle Schöpfung erfüllende Substrat betrachtet wird, das alles Körperliche in sich aufnimmt und darum auch schon vor dessen Existenz irgendwie von Gott vorgeschaffen ward (*προκαταβαλλόμενος*)[104], so ist auch das Diastema als die Grundlage für Raum-Zeitlichkeit gleichsam die Seinssphäre, in der alle geschöpfliche Wirklichkeit ihr Dasein hat. In ihm besitzt unsere Existenz nicht schlechthin Wirklichkeit wie Gott, sondern nur im endlichen Maße (*παραμετρούμενον*)[105], nicht als absolutes Zugleich vollen Selbstbesitzes, sondern als steten Übergang oder als dauerndes Außer-sich-Sein in der steten Folge der drei Wesensmomente, Anfang, Mitte und Ende (*ἀρχή — μεσότης — τέλος*, 45, 465 B). Diastema ist ferner das Gesamt, das geschöpfliches Dasein miteinander eint und doch zugleich wieder einander gegenüberstellt, das alles in die Sphäre der Endlichkeit zusammenfaßt und damit der absoluten Überweltlichkeit und Jenseitigkeit Gottes als Ganzheit gegenübersetzt.

D i a s t e m a ist so einer der wichtigsten Begriffe für Gregors spekulative Theologie der Endlichkeit und Raumzeitlichkeit. Schon z. B. von Platon (Tim. 36 A; Phil. 17 D), Longinus, Plutarch, Philon (sehr oft, vgl. z. B. den Philon-Index bei H. Leisegang), Origenes (De orat. 27, 14: *διαστήματα χρονικα*) im Sinne von „Zwischenraum" verwertet, wird es von Gregor unter Beibehaltung seiner ursprünglichen Bedeutung zur

---

[102] Bes. Ekklesiasteshom. VII (44, 729 A—732 D).

[103] Während also Gott über allem Diastema (ebd.; 44, 729 C—D: *ἀδιαστατος*) weilt, ist dieses mit Geschöpflichkeit unzertrennbar verbunden: *τὸ δὲ διαστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν* (44, 729 C). Wie es mit der Schöpfung der sichtbaren und unsichtbaren Welt immer mitgegeben ist (45, 365 D), so ward es auch von Gott zugleich als *χώρημα* existierender Wesen mit- oder, wie Gregor schreibt, v o r erschaffen (*προκαταβαλλόμενος*), Raumzeitlichkeit selbst ist darum nur nähere Wirklichkeitsbestimmung des Diastema (*τόπος — χρόνος*, 44, 729 D). Zum Beweis für den Schöpfungscharakter des *προκαταβαλλεσθαι* vgl. F. D i e k a m p, a. a. O., S. 227.
a. a. O., S. 227.

[104] *Τοὺς αἰῶνας καὶ τὸν ἐν τούτοις τόπον οἷόν τι χώρημα δεκτικὸν τῶν γινομένων προκαταβαλλόμενος ὁ τῶν ὅλων Δημιουργός.* C. Eunom. I (45, 365 D; ed. Jaeger I 129, 26—30). Durch diese (in der Sprache der Vorstellung gedachte) Koexistenz des Diastema mit dem Schöpfungsgesamt wird alles Geschaffene zum *παραμετρούμενον* (45, 365 A), zur *κτίσις ἐν παραστασει τινὶ διαστηματικῇ θεωρουμένη* (45, 364 B).

[105] Während Gott ohne jedes Diastematikon noema (45, 364 D) ist, besitzt die Schöpfung ihr Sein nur im Durchschreiten immer neuer Zeiträume: *κτίσις . . . . διὰ τῶν χρονικῶν διαστηματων ὁδεύουσα*, 44,365 B. Anfang, Mitte und Ende sind dabei die *χρονικὰ τμήματα* (45, 365 B). Deshalb sind alle personalen Wesen im Reich der Schöpfung durch das Diastema von einander getrennt, keineswegs aber die göttlichen Personen: *Τὸ μηδὲν εἶναι διαστημα μεταξὺ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, Adv. Macedon. (45, 1321 A).

tieferen Begründung des Endlichkeitscharakters unserer Erkenntnis und räumlichen Zeitlichkeit benutzt (vor allem Ekklesiastes-Hom. VII; 44, 729 A—732 D; C. Eunom. I; 45, 365—368; ed. Jaeger I 128—131). Das Diastema wird zur Grundvoraussetzung aller endlichen Existenz: *κτίσις … διὰ τῶν χρονικῶν διαστηματων ὁδεύουσα* (45, 365 B). Denn dadurch, daß vom Diastema alles Geschöpflichen alles Nichtgöttliche in absoluten Gegensatz zur göttlichen Unveränderlichkeit gestellt wird (auch Übergang vom Nichtsein zum Sein ist Veränderung: *τὸ δὲ διὰ κτίσεως γεγεννημένον ἀπ' ἀλλοιώσεως τοῦ εἶναι ἤρξατο,* De homin. opific.; 44, 184 D), ist es eine mit (oder irgendwie v o r; 45, 365 D) der Schöpfung gesetzte Wirklichkeit, die Geschöpflichkeit innerlich in ihrer Existenz auseinandersetzt und endlichem Maß zugänglich macht. Es ist das, was gleichsam der Zwischenraum des Nichts im Sein der Geschöpfe ist, was Übergang vom Sein zum Nichtsein und umgekehrt erwirkt. Es ist, in der Sprache der Scholastik ausgedrückt, geschöpfliche Potenzialität, wird aber von Gregor ähnlich wie Raumzeitlichkeit als eine Art Wirklichkeit aufgefaßt, die alles Nichtgöttliche gleichsam empfängt und wie ein Gefäß aufnimmt. So ist es das alles Geschöpfliche innerlich differenzierende und auseinanderziehende Gesamt, das alles Geschöpfliche in Einheit faßt und vereint. — Wie ein Vergleich des Diastema-Begriffes Gregors mit dem der S t o a (vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1880, III 1³, bes. 180 ff; J. v. Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig 1923, bes. Bd. II, S. 164) und besonders P h i l o n s beweist, ist auch hierin des Nysseners spekulative Kosmologie von stoischen Gedanken her beeinflußt. Man vergleiche z. B. Simpl. in Arist. categ. f. 88 Z, ed. Bas.: *τῶν δὲ Στοϊκῶν Ζήνων μὲν πασης ἁπλῶς κινήσεως διαστημα τὸν χρόνον εἶπε, Χρύσιππος δὲ διαστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.* Ähnlich Philon, De aeternitae mundi 52; ed. Cohn-Reiter VI 89, 6: *διαστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος.* Zu des O r i g e n e s Verwertung des Diastema-Begriffes vgl. De princ. II 2, 1 (GCS V 112, 15): *natura corporea ex nihilo per i n t e r v a l l a temporum procreata,* und ebd. II 3, 2 (GCS V 114, 22): *utrum materia corporalis per intervalla subsistat.* — Zum Diastemabegriff bei Gregor vgl. auch Er. v. I v á n k a, a. a. O., S. 181. H. U. v. B a l t h a s a r vergleicht das Diastema als Zwischenraum endlichen Seins innerhalb seiner selbst mit Heideggers Lichtung oder Gelichtetsein; Der versiegelte Quell, Salzburg 1938, S. 16.

Während alle Vielheit geschöpflicher Personalität deshalb immer dieses Zwischen des Diastema wesenhaft mitbesagt, steht Gott völlig außer ihm. Er allein besitzt Sein und Vollkommenheit nicht im endlichen Maße, sondern ist das Sein schlechthin. Nur in ihm ist der zeugende Vater durch kein Diastema vom Sohn verschieden (C. Eunom. I; 45, 363 C), und nur in ihm sind die Personen nicht durch das Zwischen des Von-einander-Fernseins getrennt (Ad Macedon.; 45, 1321 A). Erfüllt Zeitlichkeit auch das innere Sein und Denken der Seele, da sich auch ihr Leben im Reich dieser geschöpflichen Zeitlichkeit bewegt, so überragt Gott alle Grenzen räumlich-zeitlicher Existenz und entgleitet daher allen Versuchen, ihn zu erfassen, wie er in sich ist (Ekklesiasteshom. VII; 44, 732 A; C. Eunom. I; 45, 365 A) und sich uns nicht bloß in seinen Werken offenbart. Eingesenkt in den Seinskreis des Diastema wird unser zeitbestimmtes Erkennen die Ewigkeit und Grenzenlosigkeit der Überweltlichen in ihrem Ansichsein nie erfassen. Selbst im Versuch, die Überzeitlichkeit, wie sie in sich ist, zu erkennen, bleibt alle geschöpfliche Existenz doch immer in den Grenzen ihrer selbst.

„Feuer wohnt nicht im Wasser, und Wasser ist nicht im Feuer. Erde

wohnt nicht im Wasser und Wasser nicht in der Erde. ... Alles bleibt *in den Grenzen seiner Natur.* Und nur solange besteht etwas, als es innerhalb dieser Grenzen lebt. Setzte sich darum etwas außerhalb seiner selbst, so würde es damit auch sein Sein bereits verloren haben. Deshalb können sich auch die Sinnesorgane nur im Bereich ihrer natürlichen Wirksamkeit betätigen und nicht zu anderer Tätigkeit übergehen. Daher kann das Auge nicht hören, das Ohr nicht schmecken, der Tastsinn nicht sprechen, die Zunge nicht sehen oder hören. Wie darum jeder Sinn seinen ganz bestimmten Wirkungskreis hat und nur die ihm von Natur zugewiesene Tätigkeit auszuüben vermag, so kann auch ähnlich die ganze Schöpfung im begrifflich erfassenden Erkennen (*διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας*) aus sich selbst nicht heraustreten (*ἔξω ἑαυτῆς*), sondern bleibt stets innerhalb ihrer selbst. Was immer sie erblicken mag, stets schaut sie doch sich selbst, auch wenn sie meinen sollte, etwas zu schauen, was ihre eigene Natur überstiege. Immer bleibt sie außerstande, etwas anderes als ihre eigene Natur zu sehen. Mag sie sich noch soviel bemühen, in der Schau des Seienden (*τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ*) das Maß ihres existenzbegrenzten Denkens (*τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν*) zu überwinden, es wird ihr nie gelingen. Was unser Geist auch immer denken mag, stets schaut er doch im Denken des gedachten Gegenstandes zugleich das Maß der eigenen Seinsbegrenzung mit (*διάστημα*). Denn dieses ist Geschöpflichkeit[106]."

Der folgerichtige Ausdruck dieser radikalen Betonung des In-der-Zeitlichkeit-Bleibens all unseres rein begrifflichen Erkennens gegenüber dem völligen Anderssein göttlicher Überweltlichkeit ist Gregors Lehre von dem gänzlichen Scheitern all unseres Bemühens, Gott zu erfassen, wie er wirklich in sich ist. Ringt auch menschliches Dasein fortwährend darum, die Grenze seiner Endlichkeit zu sprengen, so bleibt es doch seine Tragik, zur Aussichtslosigkeit verurteilt zu sein: „Wie könnte denn unser Denken, das sich ganz in zeitlich-geschöpflichem Dimensionen (*τῇ διαστηματικῇ παρατάσει ἐνδιοδεύουσα*) bewegt, durch Erkennen der Zeit jene Natur begreifen, die über aller zeitlich-geschöpflichen Begrenzung lebt[107]?" Deshalb gleicht jeder Versuch, Gott zu erfassen, wie er in sich ist und sich uns nicht bloß in der Schöpfung, dem Werk seiner Hände, offenbart, der Hilflosigkeit des Bergsteigers, der beim Aufstieg plötzlich am Rande eines glatten, jäh in die Tiefe stürzenden Felsens steht, auf dem er keine Stütze mehr für seine Füße findet und keinen Halt für seine Hand[108]. „So geht es der Seele beim Forschen nach der überzeitlichen und überweltlichen göttlichen Natur. Dort trifft sie nichts, was sie gleichsam mit den Händen des Geistes umfassen könnte, weder Ort noch Zeit, weder Maß noch irgend etwas. Darum findet sie auch keinen Eingang zur Erkenntnis Gottes, sondern gleitet am Unbegreiflichen überall ab. Schwindelig geworden und völlig ratlos wendet sie sich wieder dem zu, was ihr verwandt ist, zufrieden mit der Erkenntnis, daß Gott ganz anders als das Wesen dessen ist, was wir erkennen können" (ebd.).

---

106 Ekklesiasteshom. VII (44, 729 B).

107 Ekklesiasteshom. VII (44, 729 B); vgl. auch C. Eunom. I (45, 365 D; ed. Jaeger I 129, 26—30).

108 Ekklesiasteshom. VII (44, 732 A).

Gewiß gibt es eine menschliche Gotteserkenntnis: „Gott ist weise, mächtig, heilig, selig und ewig; er ist Richter und Erlöser.“ Aber das alles ist doch nur ein Erschließen des Daseins (*ὅτι ἔστιν;* 44, 1009 D) Gottes aus der Schöpfung, nicht aber seines Wesens. Es ist gleichsam nur ein Genießen des Duftes des göttlichen Salböls, das die ganze Schöpfung erfüllt; das Wesen des Salböls in sich aber bleibt uns verborgen: „Es ist wie bei den Krügen, deren Salböl bereits ausgeleert ward und das sich darum in seiner eigenen Natur nicht mehr erkennen läßt. Nur aus dem winzigen Etwas, das vom Salböl noch im Wohlgeruche übrigbleibt, schließen wir auf das ausgeschüttete Salböl selbst. Das aber ist's, was wir aus diesen Worten lernen: Der Gottheit Salböl ist in seinem Wesen (*ὅ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστίν*) über alle Namen und Begriffe (*νοούμενον*) (Hldhom. I; 44, 781 D). „Fragen wir darum nach dem Wesen Gottes (*περὶ τῆς οὐσίας*), so ist es Zeit zum Schweigen. Fragen wir dagegen nach seiner segensreichen Tätigkeit, dann ist es für uns Zeit, zu preisen seine Macht und zu verkünden seine Wunder ... Begreift doch das Geschöpf, soviel ich sehe, nicht einmal sich selbst, erfaßt es nicht das Wesen seiner Seele noch die Natur des Körpers, ... wie soll es dann noch sprechen über das, was selbst das Wesen des Geschöpfes übersteigt?“ (Ekklesiasteshom. VII; 44, 732 D).

Betrachtet man Gregors Motiv der radikalen Endlichkeit, fassen wir seinen Gedankengang vorläufig zusammen, rein in sich, so führt die starke Betonung des raum-zeitlichen Charakters all unserer menschlichen Erkenntnis scheinbar ganz konsequent zur vollen Vernichtung jeder Erkenntnis einer absoluten, überzeitlichen Wahrheit. Denn dadurch, daß Bewegung und Zeitlichkeit all unser Erkennen bis in seine Tiefen bestimmt (44, 729 D; 45, 364 D), scheint auch bereits erkenntnismetaphysisch jede Grundlage einer wesensnotwendigen, allgemeingültigen Erkenntnis zerstört zu sein. Eingespannt in die Seinssphäre der Innerweltlichkeit und radikalen Endlichkeit, scheint alle menschliche Erkenntnis auf das begriffliche Erfassen rein endlicher Gegenständlichkeit eingeschränkt zu sein. Denn dadurch, daß Gregor, beeinflußt vom Motiv radikaler Endlichkeit, jede Seinsverbindung (*analogia entis*) mit Gott vor Annahme des Glaubens unberücksichtigt läßt, scheint bereits auch jede Voraussetzung für eine absolute Gotteserkenntnis zerstört oder zumindest aufs schwerste bedroht zu sein. Diese erkenntnismetaphysische Krise liegt ontologisch vor allem darin begründet, daß Gregor im Kampf mit den Eunomianern und wohl auch aus gnadentheologischen Gründen — erst durch den Glauben kommt Gott als Spender des Lebens ins Herz[109] — zu wenig die

[109] Hldhom. VI (44, 893 C); III (44, 821 C—D); XII (44, 1037 C); XIII (44, 1044 D). Weitere Stellen vgl. oben Anm. 35. — Erst in dem Gläubigen wird das Wort geboren: C. Eunom. III (45, 585 B; ed. Jaeger II 21, 2). — Werden auch Logos- und Christusschönheit der Seele, Einwohnung des Wortes und Christi im Hohenliedkommentar fast gleichbedeutend gebraucht

Notwendigkeit einer ständigen Realverbindung des geschöpflichen Geistes mit Gott beachtet, während Origenes dieser Gefahr dadurch entging, daß der Logos auch bereits im Ungläubigen, wenn auch nur sehr unvollkommen und „gleichsam schlafend“, wohnt.

Und doch arbeitet Gregor fortwährend mit absoluter Wahrheitserkenntnis. Er lehrt die Existenz einer sicheren Gotteserkenntnis als des Schöpfers aus der Schöpfung[110]. Auch zeigt Gregors Theologie, wie er eine große Zahl göttlicher Attribute kennt, die keinen rein negativen Charakter tragen[111], wohl aber aus der Welt als dem Werk der göttlichen Wirkkraft erschlossen werden. Geben sie uns auch keine begriffliche Erkenntnis Gottes „wie er in sich ist“, so vermitteln sie uns doch tatsächlich eine Erkenntnis der inneren Wirklichkeit Gottes. Wird also von Gregor die absolute geschöpfliche Unfähigkeit eines Erkennens Gottes, „wie er in sich ist[112]“, behauptet und damit alle menschliche Erkenntnis scheinbar auf das begriffliche Erfassen rein endlicher Gegenständlichkeit beschränkt, so sollte damit natürlich keineswegs die Möglichkeit und Tatsache einer analogen Gotteserkenntnis in Zweifel gezogen oder geleugnet werden. Wird schließlich auch von Gregor keine Seinsverbindung geschöpflicher Geistigkeit mit dem göttlichen Wort gelehrt, so bot doch die alle Wirklichkeit und Tätigkeit erfüllende und in ihrem Bestand erhaltende Allgegenwart[113]

(vgl. z. B. 44, 760 A. 764 D. 773 D. 776 D. 780 B. 785 B), so zeigt doch die Idee der Christusgestaltung im Herzen des Gläubigen („Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade“, Lk 2, 52; 44, 828 D), ferner der Naturgleichheit zwischen uns, den Gliedern des Leibes, und Christus, dem Haupte (*ὁμοφυής* und *ὁμοούσιος*: De perfectione; 46, 273 A. Vgl. In illud ‚Tunc …‘ [1 Kor 15, 28]; 44, 1313 D, sowie die von uns vorher angeführten Texte, Anm. 94—128 des ersten Teiles dieser Untersuchung), daß es sich um eine besondere Realverbindung mit dem Gottmenschen Christus handelt.

[110] Orat. cat. (45, 12 A); De orat. dominica II (44, 1140 C). Vgl. bes. F. Diekamp, a. a. O., S. 63—66. 185 ff, sowie E. von Ivánka, a. a. O., S. 180 f.

[111] Neben negativen Elementen enthält unsere Gotteserkenntnis auch positive: *ἐκ δὲ τῆς ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς ὁμολογίας*, C. Eunom. XII (45, 957 A; ed. Jaeger I 255, 6 ff), sagt diese aber *κατὰ τὴν ὑπεροχήν* aus, Hldhom. V (44, 876 A). Das bleibt wahr, auch wenn Gregor davon spricht, Gott wäre jenseits „Gottes“ (45, 684 B) — *θεὸς* von *θεᾶσθαι*, C. Eunom. XI (45, 1108 A; ed. Jaeger I 379, 25 ff) — oder *ὑπὲρ τὸ ἀγαθόν*, Ekklesiasteshomilie VII (44, 725 A). Vgl. die ausführliche Behandlung der negativen und positiven, affirmativen Gotteserkenntnis bei F. Diekamp, a. a. O., S. 187 ff. — Bietet auch Gregors Beweisführung für die Endlichkeit geschöpflicher Gotteserkenntnis aus der Zeiträumlichkeit unserer Existenz (vgl. Text oben Anm. 106) eine theoretische Gefährdung absoluter Wahrheitserkenntnis, wenn man den Gedankengang rein in sich betrachtet, so ist doch tatsächlich seine Gotteserkenntnis nicht minder vollkommen als die analoge Gotteserkenntnis der scholastischen Theologie.

[112] Unter dem *οὐχ ὡς μετέχειν δύναται, ἀλλ’ ὡς ἐκεῖνός ἐστιν* (De vita Moysis; 44, 401 D) ist also auch hier nur die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Gotteserkenntnis verstanden, vor allem des innertrinitarischen Lebens. — Vgl. die Fülle göttlicher Attribute, die F. Diekamp a. a. O., S. 203—260, behandelt.

[113] Jedes geschöpfliche Sein ist so innerlich von Gott durchdrungen, daß

Gottes genügend Realverbindung zwischen ihm und dem menschlichen Geist, um eine wahre, wenn auch analoge Erkenntnis der göttlichen Natur zu ermöglichen.

Wird also von Gregor ganz entschieden jede geschöpfliche Fähigkeit bestritten, Gott begrifflich zu erfassen, „wie er in sich ist und sich uns nicht bloß in seinen Werken nach außen hin eröffnet“, so kann damit nur die absolute Unmöglichkeit verstanden sein, ihn in der Unendlichkeit seines göttlichen (trinitarischen) Lebens ohne Vermittlung geschöpflicher Endlichkeit, d. h. unmittelbar ganz zu erfassen oder zu begreifen *(καταλαμβάνειν)*. Und das mit vollem Recht und tiefem Verständnis für die Eigenart begrifflichen Erkennens. Denn folgt die Vollkommenheit unseres Erkennens der Vollkommenheit unseres Seins[114], ist ferner geschöpfliche Existenz in ihrem Streben nach der Schau rein auf sich gestellt, so konnte das Unendliche vom radikal Endlichen nie geschaut werden, wie es in seiner Unendlichkeit und Überzeitlichkeit in sich ist. In der Vermittlung durch die Endlichkeit und Zeitlichkeit unseres Erkennens ist immer nur ein analoges Erkennen Gottes möglich auf dem Wege der Verneinung und der Steigerung. Gleiches gilt von der Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis. Denn setzt alles begriffliche Erkennen schon die sinnliche Wahrnehmung[115] irgendwie notwendig voraus und folgt erst ihrem Erkenntnisgegenstand — auch von unserer Seele haben wir keine unmittelbare Erkenntnis ihres Wesens, sondern erschließen es nur aus ihren Äußerungen[116] — so können wir erst recht von Gott keine unvermittelte Erkenntnis seines Wesens haben. Eingesenkt in die Welt gegenständlicher Endlichkeiten, geht all unser Erkennen von ihnen aus und bewegt sich fortwährend in ihnen, auch wenn es ihre Endlichkeit verneint.

Begriffliches Erkennen ist schließlich Vergegenständlichung des in Endlichkeiten denkenden Verstandes. Es bedeutet ein zum Stillstandbringen[117] dessen, was wesenhaft Übersichhinausschreiten und Bewegung zum Grenzenlosen hin besagt. Deshalb entzieht sich auch das Geheimnis des Lebens in seiner ständigen Bewegtheit und Grenzenlosigkeit begrifflichem Erkennen[118]. Leben ist eben

es in seiner Existenz ohne ihn nicht bestehen kann. De professione christiana (46, 248 A). Vgl. F. Diekamp, a. a. O., S. 233 f.

[114] Erkenntnis ist existenzieller Ausdruck unseres Lebens: Darum gilt das Wort: Ähnliches wird nur durch Ähnliches erkannt *(ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλαβῃ τὸ ὅμοιον*, De virgin. c. 11; 46, 368 C). Es ist ein Prinzip, das theologisch von Gregor streng durchgeführt ist. Glaube an die Trinität — sie ist das eigentlich Gestaltende im Christen, Adv. Macedon. (45, 1320 C) — ist darum auch nur im Besitz des gottmenschlichen Lebens Christi möglich.

[115] De anima et resurrect. (46, 28 C).

[116] Ekklesiasteshomilie VII (44, 732 C).

[117] Vgl. daher das Versagen begrifflichen Erkennens gegenüber dem Leben; De vita Moysis (44, 404 B). Siehe auch den Vergleich mit dem Versuch, das Wasser einer strömenden Quelle erfassen zu wollen; Hldhom. XI (44, 999 B). Leben ist eben Abbild der göttlichen Unendlichkeit; De homin. opific. c. 11 (44, 156 B).

[118] Vgl. den bei Gregor oft wiederkehrenden Vergleich vom Leben mit

reicher als alles geschöpfliche Erkennen. Und es muß so sein, trägt doch unsere Seele kraft ihrer Gottbildlichkeit die Züge des Unbegreiflichen selbst in sich[119]. „Was das wahre Sein ist, ist das Leben, und dieses läßt sich nicht begrifflich fassen. Übersteigt darum das lebenspendende göttliche Wesen all unsere Erkenntnis, dann ist kein wahres Leben mehr, was sich von uns begrifflich fassen läßt. Ist's aber selbst kein wahres Leben mehr, dann kann es auch kein wahres Leben spenden[120]." Ist also schon das Geheimnis unseres Lebens, ja des Lebendigen überhaupt allem geschöpflich-begrifflichen Erkennen in seinem Wesen verschlossen, so erst recht das Wesen Gottes in seiner alle Grenzen sprengenden inneren Dynamik innergöttlichen trinitarischen Lebens. Gott erfaßt sich nur selbst und kann von uns nie „begrifflich" erkannt werden. Begriffliches Erkennen ist eben für Gregor ein Umschließen und ein Sich-völlig-zu-eigen-Machen des Erkannten, ist ein Umfassen oder „Erfassen" seiner Wirklichkeit, besagt ein Ergreifen mit dem Griff des Geistes bis in die Tiefen des Erkannten. Es ist für Gregor wie für Philon[121] und die Eunomianer[122] Begreifen (*καταλαμβάνειν*) im Sinne eines vollen Erfassens und Durchschauens. Gott also „begrifflich erkennen" ist als ein Begreifen göttlicher Unendlichkeit einfachhin unmöglich: „Wenn schon der forschende Geist des Menschen die Werke jener göttlichen Wirkkraft nicht erfassen kann, was z. B. in seinem Wesen der Mensch, die Sonne oder irgend ein anderes Wunder der Schöpfung sei..., wie könnte er dann die über allem liegende Natur begrifflich fassen?" (*καταλήψεται,* Hldhom. XI; 44, 1012 C). Begriffliche Erkenntnis bleibt eben als Äußerung geschöpflicher Existenz wesenhaft im Diastema endlicher Geschöpflichkeit stecken mit ihrem steten Von-sich-fern-Sein und ihrem ständigen Übergang vom Nichtmehrsein zum Nochnichtsein[123]. Sie ist darum nie imstande,

einem endlos strömenden Quellgrund. Sind wir bereits in der Liebe mit Christus vereint, so ist der Hl. Geist selbst das Wasser, das in uns zum ewigen Leben springt; C. Eunom. X (45, 836 B; ed. Jaeger II 234, 7 f). Vgl. Anm. 25 des ersten Teiles.

[119] De homin. opific. c. 11 (44, 156 B); c. 16 (44, 177 D).

[120] De vita Moysis (44, 404 B). — H. U. von Balthasar hat im Vorwort seiner Übersetzung zu Gregors Hoheliedkommentar, a. a. O., S. 25, sehr schön auf diesen Primat des Lebens vor dem Erkennen hingewiesen. — Es ist ein Zug in Gregors Persönlichkeit, den er mit Basilius gemein hat. Vgl. z. B. die prächtigen Hexaemeron-Schilderungen des wachsenden Lebens und der Natur (PG 29, 36 B; 96 A—D; 100 C) sowie die prachtvolle Naturschilderung in der Ep. 14 seiner klösterlichen Niederlassung, die feinen Beschreibungen des Meeres und des Sternenhimmels (PG 29, 92. 117 C).

[121] Vgl. z. B. Quod det. pot. insid. (ed. Cohn-Wendland I 279, 7); De spec. legibus I 49 (ebd. V 12, 14); ebd. III 189 (V 203, 4). Zur *κατάληψις* bei Philon vgl. auch H. Schmidt, Die Anthropologie Philons von Alexandreia, Würzburg 1933, bes. S. 82 ff. Zur *κατάληψις* als einem völligen Erfassen des Gegenstandes vgl. das Zenon-Fragment bei J. von Arnim, a. a. O., n. 66.

[122] Vgl. bes. C. Eunom. XII (45, 929 D; ed. Jaeger I 233 f); ebd. (45, 933 D; ed. Jaeger I 237). Vgl. bes. F. Diekamp, a. a. O., S. 122 ff.

[123] Vgl. neben Hldhom. II (44, 804 A ff) besonders die ernsten Ekkle-

aus dieser ihrer Seinsbegrenzung und ihrem Existenzkreis herauszutreten und Gott selbst zu schauen. Dabei bedeutet alles unmittelbare Erkennen Gottes im Sinne eines „ihn begrifflich erfassenden", d. h. völlig be-greifenden Erkennens Gottes von vornherein selbstverständliche Unmöglichkeit.

Unmittelbares Erkennen Gottes, „wie er in sich ist", allein auf dem Wege geschöpflicher Endlichkeit und Innerweltlichkeit bedeutet also für Gregor mit Recht einen nicht verwirklichbaren Widerspruch. Ward darum die „naturhafte Sehnsucht" konkreter menschlicher Existenz nach der Gottschau allein sich selbst überlassen, blieb sie im Kreis ihrer innerweltlichen Endlichkeit, so mußte all ihr ruheloses Ringen um unmittelbare Begegnung mit dem überweltlichen Gott in abgrundloses Nichts versinken.

Aber ließ sich dieser Widerspruch nicht vermeiden und damit unsere Sehnsucht nach unmittelbarer Begegnung mit dem geheimnisvollen Gott doch noch dadurch verwirklichen, daß eben das Geschöpf seiner reinen Endlichkeit und innerweltlichen Existenz nicht allein überlassen blieb? War nicht im Geheimnis der Menschwerdung bereits diese Innerweltlichkeit reiner Endlichkeit gesprengt, die Schranke rein geschöpflichen Daseins schon für immer durchbrochen und damit des Ewigen Überweltlichkeit geheimniswirklich weltimmanent geworden? Sind wir nicht alle bereits durch das Geheimnis der Menschwerdung in der Tiefenschicht unseres Personseins, armselig unvollkommen zwar, aber doch seinshaftwirklich, mit dem Gottesmenschentum Jesu Christi, jener wundersamen Einheit des Entgegengesetzten, vereint? Bedeutete ferner nicht schon Leben des Glaubens lebendige Gemeinschaft mit dem gottmenschlichen Dasein des ewigen Wortes und deshalb ein zwar unvollkommenes, aber doch wahres Erkennen des überweltlichen, innergöttlichen Geheimnisses der Trinität? Bot sich also nicht doch in unserer gnadenhaften Realteilnahme am Gottmenschentum Christi eine existenzielle, konkrete Möglichkeit zu einem unmittelbaren intellektuellen Erkennen und Begegnen des überweltlichen trinitarischen Gottes, wie er in sich selbst ist?

Die v e r n e i n e n d e Antwort Gregors von Nyssa ist uns bereits bekannt. Auch die gedanklichen Gründe seines negativen Bescheids sind von uns schon berücksichtigt worden. Auch in der Seins- und Lebensgemeinschaft mit dem menschgewordenen Wort, diesem Geheimnis weltimmanent gewordener Überweltlichkeit Gottes, behält unser intellektuelles Geistesleben seinen Endlichkeitscharakter und denkt als begriffliches Erkennen wesenhaft in Gegenständlichkeiten. Bedeutet für Gregor ferner „begriffliches Erkennen" in Übereinstimmung mit der stoisch[124] orientierten

siasteshomilien VI (44, 700 B—C) und VII (44, 720 B): *καιρὸς τοῦ ζητῆσαι, καιρὸς τοῦ ἀπολέσαι.*

[124] Vgl. den spekulativ tiefen Gedanken Gregors von der Kirche als dem Aufleuchten des Überweltlichen in der Welt: In den Zügen des Antlitzes der heiligen Kirche sind die Gesichtszüge des Ewigen; denn sie ist Leib des menschgewordenen Gottes. Hldhom. VIII (44, 949 B); XIII (44, 1049 C).

Sprache seiner Gegner ein das Erkannte bis in seine innersten Tiefen erfassendes, völlig begreifendes Erkennen, sah er weiter dies „begriffliche Erkennen" als die einzige Form geschöpflich-intellektueller Erkenntnis an, so konnte der Unendliche von uns nie — auch nicht im Stande gnadenhafter Christuseinheit — geschaut oder gegenständlich intellektuell erkannt werden, „wie er in sich selbst ist". Betrachtete man also das unmittelbare Erkennen Gottes in der Schau nach Art begrifflich-gegenständlichen Denkens, so mußte auch jetzt die Möglichkeit einer solchen unmittelbaren Schau rundweg verneint werden: *ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν* (De vita Moysis; 44, 377 A). Ward darum unser endliches, wenn auch gnadenhaft erhöhtes Erkenntnisleben noch irgendwie als das die Gottesschau innerlich allein k o n s t i t u i e r e n d e Prinzip angesehen[125], machte man außerdem mit dem geschöpflichen Streben nach Gottesschau wirklich Ernst, dann blieb für Gregor logisch nur noch die eine Möglichkeit übrig, das Geheimnis aller geschöpflichen Gottesschau trotz allem gnadenhaften Christusleben allein in der Ruhelosigkeit liebender Sehnsucht zu sehen (De vita Moysis; 44, 404 D) — ähnlich wie Plotin[126]. Denn wurde auch von Gregor eine wirkliche Seinsvereinigung mit dem gottmenschlichen Leben Jesu Christi als notwendige Voraussetzung unseres Glaubenslebens und seiner höheren Entfaltung verlangt, so hatte der Nyssener doch das eigentliche Wesen der Gottesschau nicht genug als eine Erkenntnis aufgefaßt, in der sich Gott mit der Seele so unmittelbar als Erkenntnis g e g e n s t a n d vereint, daß er allein schon d u r c h s i c h und nicht durch gegenständliche Vermittlung intellektueller geschöpflicher Erkenntnis im Tiefengrund der Seele als Licht aufleuchtet.

So birgt Gregors Theologie der mystischen Erkenntnis und der unmittelbaren Schau Gottes, „wie er in sich ist", noch manche ernste Krise und Unklarheit. Dadurch, daß sie stillschweigend und mehr unbewußt „begriffliches = gegenständlich begreifendes Erkennen" mit klarem, unmittelbar erfassenden geschöpflichen Denken mehr oder weniger schlechthin gleichsetzt, gefährdet sie aufs ernsteste jede logische Möglichkeit einer unmittelbaren intellektuellen Begegnung mit Gott in der Schau[127]. Trotzdem ist diese Hauptschwäche andererseits wieder gut ausgeglichen. Denn gibt es nach Gregor auch kein unmittelbares Erkennen Gottes,

[125] Trotz aller Realvereinigung, die Gregor für das Zustandekommen der Schau oder des ekstatisch-mystischen Erlebnisses zwischen Gott und der Seele verlangt, ist doch das Ringen um die Schau noch zu sehr vom endlichen Geschöpf aus gesehen. Realvereinigung mit dem ewigen Wort wird zwar verlangt, aber Gott oder das Wort nicht als der unmittelbare Erkenntnisgegenstand gesehen, der uns in seinem göttlichen Lichte selber schon erleuchtet.

[126] *Ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις*. Enn. V 6, 5 (ed. Volkmann II 226, 13).

[127] Die auffallende Zurückhaltung Gregors in der Tatsachenfrage der himmlischen Schau ist nur dadurch verständlich und wird auch nicht durch gelegentliche gegenteilige Andeutungen (44, 1009 D und 46, 517 A) beseitigt. Vgl. weiter F. D i e k a m p, a. a. O., S. 101 ff.

wie er in der unendlichen Fülle seines innergöttlichen Lebens in sich ist, so eröffnet sich uns doch von der Gottesliebe her ein anderer Zugang zu einer gnadenhaften Erfahrung göttlicher Unmittelbarkeit und damit zur Gottesschau[128]. Leben ist eben reicher als ein in begrifflicher Gegenständlichkeit denkendes Erkennen. Selbst unser eigenes geistiges Dasein entzieht sich bereits begrifflichem Erfassen. Und trotzdem besitzen wir im Reichtum unseres existenziellen Lebensbewußtseins ein unmittelbares Erfassen oder Erfahren unser selbst, wie es uns kein begrifflich arbeitendes Erkennen vermitteln kann[129]. Ein ähnlich unmittelbares existenzielles Erfahren der Gegenwart Gottes eröffnet sich uns in unserm gnadenhaften Christusleben, sind wir zu höherer Vollendung gelangt.

Wie das Geheimnis des Lebens reicher ist als die Begriffsfülle unserer gegenständlich denkenden Erkenntnis, so ist auch für Gregor das Geheimnis unserer Christus- und Gottesvereinigung größer als unser menschliches Erkennen. Sie ist eben Teilnahme am gottmenschlichen Leben, und Leben Gottes ist Unbegreiflichkeit. Gott ist selbst wesenhafte Liebe. Deshalb bewirkt auch die Liebe zu ihm in der Hingabe an den Gottmenschen ein Eintreten Gottes in die Seele und der Seele in Gott, besagt ein Ineinandergehen beider, bis die Seele sich dieses unmittelbaren realen Ineinanderseins gnadenhaft bewußt wird[130]. Während sich, selbst in unserm gnadenhaften Erkennen, die Vermittlung des begrifflichen Denkens ständig deutlich äußert, offenbart sich unsere seinshafte Christusvereinigung in der Liebe so unmittelbar, daß es zu einem direkten Sichbewußtwerden seiner gottmenschlichen Gegenwart kommt. Und zwar geschieht es dann, wie uns aus der Beschreibung der mystischen Christuserfahrung „im Dunkel der göttlichen Nacht" bekannt ist[131], wenn das Wort der Seele eine gewisse Empfindung von unmittelbarer Gottesgegenwart (*αἴσθησιν μέν τινὰ τῆς παρουσίας*, Hldhom. XI; 44, 1001 B) vermittelt: Ein ekstatisches Berauschtsein von der Herrlichkeit des ewigen Wortes, ein Über-sich-Hinausdrängen bis zur unmittelbaren, wenn auch noch dunklen Begegnung mit Christus im Seelengrund: „Er entgleitet, in das Unsichtbare seines Wesens gehüllt, allem klaren Begreifen (*τὴν ἐναργῆ κατανόησιν*, ebd.; 44, 1101 B)." Kurz, im Versagen unserer begnadeten Glaubenserkenntnis wird die Spannung zwischen unserem unvollkommenen Erkennen und der Lebensfülle unserer christlichen Existenz gerade durch diesen eminent ekstatischen Charakter vollendeter Christusliebe wenigstens teilweise überwunden (Gottesliebe wird aber selbst hier noch ganz vorwiegend als begehrende Gottesliebe verstanden). War schon die erste Berührung

[128] Höheres ekstatisch-mystisches Erlebnis ist eine Art vorweggenommener Schau. Vgl. ferner unten Anm. 137.

[129] De beatitud. VI (44, 1269 C).

[130] Beim Versagen unseres gnadenhaft erhöhten Denkens bleibt unsere seinshafte Christusverbindung. Vgl. z. B. Hldhom. XI (44, 1001 B).

[131] Vgl. Anm. 46 des ersten Teiles dieser Untersuchung.

mit dem Gottmenschentum ein keimhaftes Überschreiten unserer Endlichkeit, so bedeutet das Geheimnis der Christusgegenwart in der Liebe erst recht die Verwirklichung aller Voraussetzungen für eine unmittelbare Begegnung mit Gott: den unmittelbaren lebendigen Seinskontakt mit der Unendlichkeit des innerweltlich gewordenen trinitarischen Gottes, ohne daß unsere Personalität dadurch ausgelöscht würde.

Gewiß steht auch bei Origenes, besonders im Hohenliedkommentar, die Gottesliebe an erster Stelle: „Darum sprach zur reinen Seele der Herr: ‚Ich und der Vater werden kommen; wir werden bei ihm speisen und Wohnung nehmen'... Die Liebe aber hat in diesem Gastmahl den ersten Platz" (GCS VIII 165, 6 ff). Gottesliebe besagt eben besondere Wesensgemeinschaft mit Gott: „Weil Gott die Liebe ist und auch der Sohn, der aus Gott ist, selbst Liebe ist, verlangt er etwas sich Ähnliches auch in uns, damit wir durch die Liebe, die da in Christus Jesus ist, mit Gott, der ja die Liebe selbst ist, gleichsam durch das Verwandtschaftsverhältnis der Liebe vereint werden" (ebd.; GCS VIII 70, 12 ff). Trotzdem ist der ganze Aufstieg zur höheren Vollkommenheit doch noch zu stark intellektualistisch gedacht, und begriffliches Denken von überbegrifflicher, mystischer Erfahrung noch nicht genug unterschieden. Bei Origenes deckt sich Höhe der Gottes- und Christuserkenntnis mit der Vollkommenheit unserer realen Christusgemeinschaft: Wie die ganze Wirklichkeit des Sohnes liebende Schau des Vaters ist, so bestimmt auch ganz konsequent die Höhe unserer Vollkommenheit der Grad liebender Erkenntnis[132].

Gregors höhere Wertung der Gottesliebe und seine stärkere Betonung einer unmittelbaren, wenn auch noch dunklen, ekstatischen Erfahrung gnadenhafter Gottesgegenwart besagt daher eine wesentliche Ergänzung und Vervollkommnung der origenistischen Theologie der Mystik. Trotz der Beeinflussung von Seiten Philons[133] und Plotins[134] ist Gregors theologische Verwertung ekstatischer Liebeserkenntnis doch seine selbständige Leistung, denn sie geht weit über Origenes hinaus[135]. Gregor beschränkt sich nämlich nicht mehr auf gelegentliche Äußerungen,

---

[132] Daher das ungemein große Interesse des Origenes an weiterer Glaubenserkenntnis. Sie ist wahre seinshafte Gestaltung des ewigen Wortes in unserm Herzen und führt deshalb zu immer größerer Vereinigung der Seele mit Gott. Vgl. weiter A. Lieske, a. a. O., S. 187—216.

[133] Zur Frage nach der Existenz des ekstatischen Erlebnisses bei Philon vgl. die gründliche Untersuchung von W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938, bes. S. 303—314. Verfasser entscheidet sich ablehnend.

[134] Zu Plotin vgl. O. Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Leipzig 1923, S. 38—58; R. Arnou, Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, Paris 1921, bes. S. 272—282; J. Souilhé, La Mystique de Plotin: Revue d'Ascétique 3 (1922) 179—195. Vgl. auch die schon erwähnte Darstellung der Plotinischen Ekstase bei J. Maréchal, Études sur la Psychologie des Mystiques, Paris 1937, II, bes. S. 51—87; Evelyn Underhill, Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen, München 1928, bes. S. 483 bis 485. 593.

[135] Bei Origenes bedeutet die ekstatisch-mystische Einheit vorzugsweise Vereinigung der Seele mit dem Vater; vgl. Völker, a. a. O., S. 134 bis 144. — Wie ein Vergleich der mystischen Sprache Gregors mit der des großen Alexandriners zeigt, hat Origenes auch hierin neben Philon auf den Nyssener großen Einfluß ausgeübt. Vgl. z. B. Joh.-Komm. I 30 (33) (GCS IV 37, 17 f) mit Gregors Hldhom. XI (44, 992 A). Vgl. auch Anm. 60 und 62 des ersten Teiles unserer Untersuchung.

sondern nimmt das Motiv grenzenloser Sehnsucht nach unmittelbarer Liebesvereinigung mit Gott und ekstatischer Erfahrung der unmittelbaren Christusgegenwart (44, 1001 B) ganz organisch hinein in sein System der *theologia negativa.* War noch Origenes bestrebt, bei der Verwertung des Ekstase-Motivs jedes Mißverständnis zu vermeiden (Ekstase besagt kein Auslöschen des personalen Bewußtseins und der Freiheit[136]), so brauchte nun Gregor nicht weiter gegen ein solches Verkennen unseres höheren Vollkommenheitslebens Verwahrung einzulegen. Wie innergöttliche Liebe die personale Wirklichkeit des andern voraussetzt, so ist auch all unsere christliche Existenz nur die Ausweitung der Liebe des Vaters auf uns, die wir mit seinem Sohn vereint sind, weil der Sohn selber in uns gnadenhaft wohnt und wir sein Leib sind.

Mit diesem Hinweis auf die u n m i t t e l b a r e, überbegriffliche Liebeserfahrung göttlicher Gnadengegenwart (Hldhom. XI, 44, 1001 B; De vita Moysis, 44, 401 D) „im Dunkel der göttlichen Nacht" war auch bereits die entschieden negative Antwort Gregors auf die Frage nach der Erfüllbarkeit unserer naturhaften Sehnsucht, Gott ohne Zwischenschaltung endlicher Vermittlung (44, 401 B) zu schauen, bedeutend gemildert. Versagt vor dem überbegrifflichen Leben göttlicher Überweltlichkeit auch all unser gegenständlich denkendes Erkennen und alles Gott-Begreifen-Wollen, so eröffnet sich uns in der gnadenhaften Seins- und Lebensgemeinschaft mit dem m e n s c h gewordenen Wort doch eine Möglichkeit, die Grenzen reiner Endlichkeit zu durchbrechen und mit dem Geheimnis innergöttlicher Liebe, wie es in sich ist, unmittelbar in Verbindung zu treten. Im Zusammenbruch selbst aller gnadenhaft erhöhten Intellektualität *(κατανόησις)* bleibt uns das Geheimnis unseres Christuslebens in der Gottes l i e b e, kraft der wir die weltimmanent gewordene innergöttliche Liebe selbst in uns tragen: die Einheit von Schöpfung und überweltlichem Schöpfer im Gottmenschentum Christi, um unsere erste, bereits in der Menschwerdung Gottes wurzelhaft begonnene „Ek-stasis" nun in fortwährender Gemeinschaft mit ihm bis zur ekstatisch-mystischen Erfahrung seiner unmittelbaren Gottesgegenwart zu entfalten im nie endenden Prozeß.

In der Verwertung dieses Motivs ekstatisch-mystischer Er-

---

[136] Origenes ist im Gebrauch des Wortes „Ekstasis" sehr zurückhaltend. Wahrscheinlich, weil er jedes Mißverständnis einer mit ihr verbundenen Depersonalisation oder eines Auslöschens der Freiheit vermeiden wollte. Vgl. z. B. De princ. III 3, 4 (GCS V 261, 1—4) (es ist die Rede von der ekstatischen Inspiration): *Unde et ex hoc manifesta discretione dinoscitur, quando anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est, si nullam prorsus ex imminenti aspiratione obturbationem vel alienationem mentis incurrat nec perdat arbitrii sui iudicium liberum.* In der Ezechielhomilie VI *1* (Fragm. Lomm. XIV 79) heißt es: *Οὐκ ἐξιστάμενοι οἱ προφῆται προεφήτευον τῷ λαῷ, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἱστάμενοι καὶ ἑκόντες καὶ εἰδότες ὑπούργουν τῷ πρὸς αὐτοὺς γιγνομένῳ λαῷ* (GCS VIII 378, 26—31). Während W. V ö l k e r in der ekstatischen Endschau eine Depersonalisation annehmen zu müssen glaubt (a. a. O., S. 128), hat H. Ch. P u e c h die Unhaltbarkeit einer solchen Annahme sehr klar nachgewiesen; La Mystique d'Origène: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse 6 (1933) 529—533. Weiteres zur Stellungnahme des Origenes in der Frage der Ekstase vgl. P. d e L a b r i o l l e, La Crise Montaniste, Paris 1913, bes. 555—560; A. L i e s k e, a. a. O., S. 129 f.

fahrung göttlicher Gegenwartsunmittelbarkeit war auch bereits der erste Anfang für ein tieferes Verständnis der himmlischen Schau gemacht als einer unmittelbaren beglückenden Erkenntnis Gottes. Denn trotz aller Unklarheit in der spekulativen Wesenserfassung der Schau als einer Erkenntnis, in der sich Gott durch den Sohn derart mit unserm erkennenden Geiste vereint, daß er in unserer Seele unmittelbar als Licht aufleuchtet und wir ihn in diesem innergöttlichen Licht selbst schauen, hat Gregor in dieser unmittelbaren Liebeserfahrung Gottes doch echte Wesenselemente auch der Schau richtig angedeutet. Schau ist keine Erkenntnis im Spiegelbild oder Gleichnis, sondern ist ein beglückendes unmittelbares Aufleuchten Gottes in seiner eigenen in uns unvermittelt strahlenden Schönheit (44, 401 D), in der er kraft seiner gnadenhaften Realverbindung mit uns in der Seele weilt. Erst in der vollendeten Christusliebe offenbart sich uns Gott durch sich selbst: er ist die Liebe. Und Gregor selbst betrachtet diese unmittelbare mystische Gotteserfahrung als eine Art vorweggenommener himmlischer Schau[137], soweit er überhaupt zwischen beiden unterscheidet und mit der Möglichkeit eines klaren himmlischen Gottschauens rechnet.

Bietet sich uns trotz all unserer Endlichkeit im Geheimnis der Christusliebe doch noch eine Möglichkeit gnadenhaft unmittelbarer Begegnung mit Gott, so ist damit die Sehnsucht, Gott in seiner Unendlichkeit zu schauen, keineswegs erfüllt[138]. Sie wird auch nie restlos erfüllt werden können. Denn da wir in all unserer Christusvereinigung endlich bleiben, stehen wir mitten in aller uns beglückenden Erkenntnis doch nur immer am Anfang, stehen gleichsam am Quell und schauen dem nie endenden Strömen seiner Wasser zu: „Wie einer, der an einem Quell steht ... und auf die Wasser schaut, die aus ihm endlos hervorsprudeln, doch nie sagen kann, er habe all sein Wasser gesehen, sondern stets nur am Anfang seines Schauens bleibt ..., so geht es auch jedem, der Gottes grenzenlose Schönheit schaut: Nie gibt er seine Sehnsucht auf, den Herrn immer weiter zu schauen“ (Hldhom. XI; 44, 999 B). Doch diese Ruhelosigkeit ewigen Fortschritts bedeutet für Gregor keine zu überwindende Unvollkommenheit[139]. Vielmehr ist gerade

---

[137] Man vergleiche z. B. die Beschreibung der Gotteserscheinung im Zustand der ekstatischen Trunkenheit und der göttlichen Nacht (Hldhom. X; 44, 989 C, 992 C, 993 D) mit der Darstellung der jenseitigen Schau (De mortuis; 46, 517). Ähnliches gilt von der Verzückung des hl. Paulus und des hl. Basilius: *τῇ δὲ ἀσωματῳ καὶ νοητῇ θεωρίᾳ,* In laudem fr. Basil. (46, 800 D). Ausführlicher sprechen über dieses Ineinandergehen von jenseitiger Gottesschau und höherer mystischer Erkenntnis F. Diekamp, a. a. O., S. 102 ff, sowie H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa: Theol. Quartalschrift 79 (1898) 418 f.

[138] De vita Moysis (44, 404 A—D); Hldhom. XII (44, 1037 B).

[139] Gerade darum ist dieses dauernde Ineinanderspiel von *στασις* und *κίνησις* (De vita Moysis; 44, 405 C), wie wir bereits wissen, das größte Paradoxon. — Zu *στασις* und *κίνησις* bei Plotin vgl. z. B. Enn. III 9, 3 (ed. Volkmann I 349, 21) und VI 3, 2 (ebd. II 328, 15—25).

ihre Endlosigkeit der Ausdruck gottmenschlich-gnadenhafter Teilnahme an der Unendlichkeit Gottes, die in Christus Zeitlichkeit ward, ohne ihre göttliche Ewigkeit dabei zu verlieren. So ist gerade sie die folgerichtige Selbstoffenbarung weltimmanent gewordener Überweltlichkeit Gottes, jenes Paradoxons göttlichen Lebens in der Sphäre raumzeitlicher Geschöpflichkeit, an dem wir in Christus Jesus selbst teilnehmen, ist nur Mitverwirklichung des sich mit dem Gottmenschen in die Schöpfung ergießenden Stromes trinitarischen Lebens, an dessen geheimnisvoller Kreisbewegung auch wir Anteil haben[140] im Leben nie endender Christusgestaltung.

Wie durch die raumzeitliche Endlichkeit des Diastema unserer menschlichen Existenz schließlich die Notwendigkeit immerwährenden Übersichhinaus-Schreitens gegeben ward, so entfaltet sich nun auch die Ausbreitung der Christusgestaltung auf die ganze Menschheit durch alle Verästlungen unserer menschlichen Natur in der Aufeinanderfolge stetig wechselnder Geschlechter *(ἀκολουθία τῶν ἑπομένων[141])* bis zum Ende der Zeiten und der Vernichtung alles Bösen[142]. Dann ist die ganze Schöpfung ein Leib des Sohnes geworden *(πάσης τῆς κτίσεως ἓν σῶμα γινομένης)* und beugt ihr Knie vor dem Vater im Bekenntnis: „Jesus Christus ist der Herr!" (Phil 2, 11). Dann ward nicht bloß der Gehorsam des Sohnes dem himmlischen Vater gegenüber zur Unterordnung der ganzen Schöpfung unter den Willen des Vaters[143], nein, auch der jungfräulichen Unsterblichkeit des Erstgeborenen der neuen Schöpfung sind alle teilhaft geworden[144]. Denn an das Holz des Kreuzes war der geschlagen, der alles in allem ist (1 Kor 15, 28)[145]. Da aber das Geheimnis des Kreuzes in wundersamer Erfüllung der prophetischen Vision des Psalmisten (Ps 138, 7 ff) die Wirklichkeit bedeutet, die die Höhe und Tiefe, die Länge und Breite der ganzen Welt erfüllt, und das Band der Schöpfung ist *(συνδεσμὸς τῶν γινομένων),* das all ihre Grenzen zusammenfaßt *(πάντα ἐν ἑαυτῷ διαλαμβάνων τὰ πέρατα)*[146], so ist auch die ständig blühende

---

[140] Adv. Macedon. (45, 1329 A).

[141] In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 C—D).

[142] Ebd. (44, 1316 A). — Zur Beseligung aller vgl. F. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, S. 50. 300; J. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, S. 203 ff; J. Stigler, Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa, Regensburg 1857, S. 129 ff.

[143] In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) (44, 1320 A): *τὴν δὲ ἰδίου σώματος πρὸς τὸν Πατέρα ὑποταγὴν εἰς ἑαυτὸν ἀναφέρει.*

[144] C. Eunom. III (45, 584 B; ed. Jaeger II 19, 11).

[145] Orat. I in Chr. resurrect. (46, 625 B).

[146] Ebd. (46, 624 C): „Diese Kreuzesgestalt hat schon der große Prophet David verherrlicht, indem er sprach: ‚Wohin soll ich eilen vor deinem Geiste und wohin fliehen vor deinem Angesichte? Stieg ich zum Himmel empor' — das ist die Höhe (des Kreuzes) — ‚stieg ich in die Unterwelt hinab' — das ist die Tiefe — ‚nähm ich des Morgenrotes Schwingen' (gemeint ist der Sonnenaufgang) — das ist die Breite — ‚schlüge ich mein Zelt auf an des Meeres Grenzen' — das ist die Länge. Siehst du, wie der Prophet in diesen Worten des Kreuzes Gestalt beschreibt? Du bist, will er

Frucht des Kreuzes unverwelkliches Leben der ganzen Welt[147]. Darum ward der Tag der Auferstehung auch der Anfang der neuen Welt: Den Erstgeborenen der Toten *(τὸν τῶν νεκρῶν πρωτότοκον)*[148] hatte er zur Erstlingsfrucht der Auferstandenen gemacht[149] und die Aufhebung des Todes zum neuen Leben der ganzen Schöpfung, die da ist: Christi Leib. (Schluß folgt.)

---

sagen, das alles Durchdringende; du bist das Band der Dinge und umfassest alle Grenzen. Du bist oben und unten!"

[147] Orat. in diem natalem Christi (46, 1148 B). — Während Migne diese Weihnachtspredigt unter die zweifelhaften Reden Gregors rechnet, sieht K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, S. 231, und O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912, S. 208, keinen vernünftigen Grund für eine Verdächtigung.

[148] Orat. I in Christi resurrect. (46, 605 C).

[149] C. Eunom. IV (45, 637 B; ed. Jaeger II 65, 22—30).

FRIEDLICHE ERWÄGUNGEN ÜBER DAS PFARRPRINZIP

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

Prinzipien sind gut. Menschen, die keine haben, sind Quallen. Aber man kann Prinzipien auch — zu Tode reiten. Und damit tut man selbst den heiligsten Prinzipien keinen Dienst.

Es ist vielleicht gut, zwei Arten von Prinzipien menschlichen Handelns zu unterscheiden. Zur einen Art gehören die Prinzipien, die immer und allein richtig und gültig sind (so sehr sie auch verletzt werden mögen). Sie sind solche, die als einzige ihren Gegenstandsbereich beherrschen sollen (z. B. „Du sollst nicht ehebrechen"). Und der Grund dafür ist dieser: Sie sprechen allein und für sich die ganze sachliche Struktur der Wirklichkeit aus, von der sie gelten sollen. Die andere Art bilden jene Prinzipien, die in einem Gebiet menschlichen Handelns „auch" zur Geltung kommen sollen, aber mit anderen zusammen; sie müssen sich auf diesem Gebiet mit anderen Grundsätzen in der Herrschaft teilen, sie können gewissermaßen nur dosiert angewandt werden, sollen sie nicht schädlich werden (z. B. „In der Wirtschaft muß die Privatinitiative sich entfalten können"). Bei solchen Prinzipien sind „Kompromisse" (wenn man das Gemeinte mit diesem verdachterregenden Wort bezeichnen will), Zu- und Abgeben, ein Mehr oder Weniger ihrer Anwendungen nicht nur möglich, sondern notwendig und der Sache angemessen. Denn solche Prinzipien sprechen je für sich allein nicht das ganze innere Gesetz der Wirklichkeit aus, für die sie gelten wollen, und sie müssen daher, sollen sie gerecht angewendet werden, Raum lassen für die Verwirklichung jener anderer Prinzipien, die ebenso aus eben derselben — vielfältigen — Struktur der Sache erfließen. Bei dieser Art von Prinzipien muß man sich besonders hüten, daß man sie nicht in einer ideologischen Monomanie zu Tode reitet. Bei solchen Prinzipien gibt es unvermeidlich verschiedene „Stile" in der Dosierung und konkreten Verwirklichung der sich gegenüberstehenden Prinzipien (es kann z. B. freiere und gebundenere Formen der Wirtschaftsorganisation geben). Und einer kann den andern ablösen, ohne daß es sehr sinnvoll und aussichtsreich ist, die erstrebte neue „Dosierung" der Prinzipienverwirklichung in der Praxis dadurch zu bekämpfen, daß man den erstrebten neuen Stil als Beugung des einen Prinzips diffamiert. Es gibt eben in solchen Fällen dann keine ganz sauberen Grenzlinien. Man wird sich immer streiten können, ob das eine von zwei so sich entgegenstehenden Prinzipien in der Praxis genügend Raum zu seiner Verwirklichung hat (ob z. B. in einem konkreten Erziehungssystem der Freiheit gegenüber der Autorität genügend ihr Recht gewahrt ist). In solchen Fällen kann auch eine juristische Abgrenzung und Verklausulierung der Prinzipien nie die ehrliche und anständige Haltung des M e n s c h e n ersetzen. Der Beweis, daß diese vorhanden ist, wird dadurch erbracht, daß der Vor-

kämpfer des einen Prinzips die Berechtigung des antagonistischen Prinzips wirklich ehrlich würdigt, es auch fertig bringt, die Extremisten seiner eigenen „Partei" energisch in die Schranken zu weisen, und ohne Angst vor dem Vorwurf der Prinzipienlosigkeit und des Verrates an der Parteidoktrin das gegenteilige Prinzip zu größerer Geltung zu bringen vermag, wenn er sieht, daß die konkrete Sachlage es fordert.

Um es gleich im voraus zu sagen: Das Pfarrprinzip gehört zu dieser zweiten Art der Prinzipien. Aber zunächst einmal: Was ist denn mit dem Pfarrprinzip gemeint?

Bevor das zu sagen versucht wird, sei gleich noch eine Unterscheidung vorgeschlagen, die man gewöhnlich übersieht, die aber doch begrifflich und praktisch wichtig zu sein scheint. Im Pfarrprinzip wird man zwei Prinzipien auseinander halten müssen, die wir nennen wollen: Pfarrerprinzip und Pfarreiprinzip. Das erste fordert (als abstraktes „Prinzip", d. h. für sich allein formuliert, bevor es in der Praxis eben mit andern „Prinzipien" einen sachgerechten — keinen „faulen" — Kompromiß eingeht), daß die ganze Seelsorge einer bestimmten Menschengruppe ausgeübt und geleitet wird durch den Pfarrer dieser Menschen und seinen von ihm und seiner Autorität abhängigen Hilfskräften, Kaplänen usw., wobei es gleichgültig ist, ob ihm diese Hilfskräfte dauernd zur Verfügung stehen oder von ihm (von ihm!) fallweise herangezogen werden. Damit ist dann (grundsätzlich oder mindestens praktisch) von selbst mitgegeben, daß die Seelsorge nach dem Pfarrerprinzip sich nur an die Menschen wendet, die der betreffenden Pfarrei zugehören. Das Pfarreiprinzip fordert, daß die ganze Seelsorge auf dem Boden der Pfarrei geschieht, d. h. daß sie in ihren jeweiligen Akten sich an Menschen wendet, die zur selben Pfarrei gehören. Durch dieses Prinzip wäre also, rein grundsätzlich betrachtet, nicht gefordert, daß der Akt der Seelsorge vom Pfarrer oder von seinen unter seiner autoritativen Leitung (dauernd oder fallweise) stehenden Hilfskräften steht, sondern nur, daß die betreute Personengruppe derselben Pfarrei angehört. (Man denke z. B. an eine pfarrliche Jugendgruppe, die von einem selbständigen, nur vom Bischofe abhängigen Diözesanjugendseelsorger geleitet wird, oder an die Pfarrgruppe einer Männerkongregation, die von einem Mitglied eines Ordens geleitet wird, der in dieser Kongregationsarbeit selbständig ist.) Es soll nicht bestritten werden, daß der Übergang zwischen Pfarrerprinzip und Pfarreiprinzip in der Praxis einigermaßen fließend ist. Aber theoretisch und praktisch ist diese Unterscheidung, wie sich noch zeigen wird, doch wichtig, wenn man sich wirklich klar werden will, was eigentlich gefordert wird, wenn das Pfarrprinzip vertreten wird. In der Auseinandersetzung z. B. über die Abgrenzung zwischen ordentlicher und außerordentlicher Seelsorge ließe sich durch diese Unterscheidung wenigstens der Fragepunkt leichter fixieren.

An diese begriffliche Unterscheidung sei gleich eine andere an-

geschlossen, die den Begriff der „außerordentlichen" und der „ordentlichen Seelsorge" betrifft. Dies darum, weil ja das Pfarrprinzip irgendwie ausgeglichen werden muß mit der Berechtigung und den Vertretern der „außerordentlichen Seelsorge". Rein abstrakt genommen, könnte man eine Seelsorge außerordentlich nennen entweder, weil und wenn sie zeitlich selten geschieht (etwa eine nur alle zehn Jahre abgehaltene Volksmission) oder weil sie geleistet wird von jemand, der nicht zum ordentlichen Pfarrkreis gehört (auch wenn sie i n der Pfarrei und unter der Autorität des Pfarrers sich vollzieht, etwa der Zyklus von Fastenpredigten, den ein Ordensgeistlicher in einer Pfarrei abhält auf Einladung und in Vertretung des Pfarrers) oder unabhängig von der leitenden Autorität eines Pfarrers und somit (wenigstens meistens) außerhalb des Rahmens einer Pfarrei betätigt wird (etwa die Seelsorge an einer Drittordensgemeinde, die an einer nicht pfarrlichen Klosterkirche sich bildet). Der Klarheit halber wird es nützlich sein (wenigstens hier), nur diese dritte Art von Seelsorge „außerordentlich" zu nennen. Die beiden anderen Arten sind eigentlich seltenere Fälle der ordentlichen Seelsorge, da sie mittelbar oder unmittelbar doch getragen sind vom Pfarrklerus und im Rahmen einer Pfarrei sich abspielen.

Nach diesen zunächst formalistischen Unterscheidungen der Begriffe nun näher zur Sache. Was ist mit Pfarrei- und Pfarrerprinzip konkret gemeint, gibt es ein solches Prinzip und warum soll es ein solches geben? So sehr das Pfarrer- und Pfarreiprinzip begrifflich und, wie sich später zeigen wird, aus praktischen Gründen unterschieden werden sollten, so wachsen doch beide aus den gleichen oder verwandten Sachverhalten heraus und können daher zunächst gemeinsam beschrieben und gewürdigt werden. Das Pfarrerprinzip (als abstraktes Prinzip) besagt die ausschließliche Zuständigkeit des Pfarrers und s e i n e r Hilfskräfte für die Seelsorgearbeit an den diesem Pfarrer unterstellten Menschen. Das Pfarreiprinzip sieht letztlich sachlich dasselbe Anliegen, aber mehr von den seelsorglich betreuten Menschen selbst her und fordert so, daß ihre Betreuung ihren ersten und ausschließlichen Ort in der territorial begrenzten Gemeinde hat, daß also, wo Menschen für die Seelsorge zusammenkommen, sie dies tun als Mitglieder derselben Pfarrei.

Wenn derartige Prinzipien neu betont werden und ihre volle Durchführung gefordert wird, dann sind in einem solchen Vorgang immer zwei Dinge beteiligt: Eine veränderte allgemeine geistige Lage und eine theoretische Begründung, auf die man sich aus dieser neuen Situation heraus wieder besinnt. Es ist langsam eine neue Situation geworden: Es gab Zeiten in der Kirche, in denen der ordentliche Seelsorgeklerus sich (mit Recht oder vermeintlich) weniger den größeren Aufgaben der Seelsorge gewachsen empfand, so gerne die eine größere Leistung erfordernde Seelsorgsarbeit (Missionen, Seelsorge bestimmter Menschengruppen,

die größere Ansprüche an die Geistigkeit und Geistlichkeit des Seelsorgers stellen usw.) der „außerordentlichen“ Seelsorge besonders des Ordensklerus überließ und darum sich mehr oder weniger auf das Verwaltungstechnische, den regelmäßigen Gottesdienst mit Sonntagspredigt, Schulunterricht, Christenlehre und Sakramentenspendung beschränkte. Heute fühlt sich der Weltklerus (besonders in den Großstädten) durchaus auch anderen und größeren Aufgaben gewachsen und, da er mit Recht der Meinung ist, daß letztlich die Verantwortung für die genügende Seelsorge im ganzen doch bei ihm liegt, ist er auch nicht mehr gewillt, sich auf jenen Sektor der Seelsorge zu beschränken, dem im Vergleich zu den bisher großenteils der außerordentlichen Seelsorge überlassenen Aufgaben wenigstens äußerlich gesehen leicht der Eindruck des Bürokratischen und Verwaltungsmäßigen anhaftet, auf jene viel Zeit und Arbeitskräfte beanspruchenden Aufgaben, für die die Vertreter der „außerordentlichen Seelsorge“ sich leicht zu gut halten. Wo die ordentliche Seelsorge hochstehend ist, wird sie immer die Tendenz haben, möglichst autark zu sein. Wenn sie diese Tendenz nicht hätte, wäre es nur ein Zeichen, daß sie weniger ist, als sie sein sollte. Dazu kommt ein zweites, das in unserer Frage die Situation bestimmt: Der neuerwachte Wille zur Gemeinde unter den Laien, die das Objekt der Seelsorge sind. Wir leben geistesgeschichtlich und sozial in einer Zeit des Kollektivmenschen, der Masse, auch der Auflösung jener sozialen Formen und Gebilde (der Stände usw.), die in ihrer Verschiedenheit und Eigenart auch die Formung und Bildung selbständiger, ausgeprägter Einzelpersönlichkeiten erleichterten. So sehr diese Entwicklung ihre höchsten Gefahren für den Menschen und den Christen im Menschen hat, so hat sie doch auch im Raum des christlichen Lebens wieder Verständnis und Willen zur Gemeinschaft, zur „Gemeinde“-bildung, konkret: zur Pfarrei lebendiger werden lassen. Ja, insofern die moderne Kollektivisierung eine Bedrohung und Minderung des Gefühles der Sicherheit und Unantastbarkeit des Einzelmenschen bedeutet, der den anonymen, unüberschaubaren, seelenlosen und gewalttätigen Kollektivmächten ausgeliefert wird, wird gerade die religiös unterbaute und durchformte Pfarrgemeinde wohl in einem immer noch steigendem Maße diesem so bedrohten Einzelmenschen als Zuflucht erscheinen: Wenn er in ihr lebt, in ihr einen Halt findet (der unter Umständen weit über das Religiöse im engsten Sinne durch Caritas, christliche Nachbarschaft, Schaffung eines auch geistig und sittlich hochstehenden „Milieus“ hinausgehen kann), so ist er einerseits nicht der hilflose Einzelne und Vereinzelte, und doch nicht bloß Glied und Nummer in einem seelenlosen Kollektiv. Es kann ganz gut sein, daß in dieser Richtung die Bedeutung der Pfarrgemeinde noch sehr viel wachsen und das Pfarrleben noch sehr wesentlich ausgestaltet werden kann, zumal der Christ von heute — auch in den sogenannten katholischen Ländern — in der Diaspora lebt.

So ein Stück der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und geistigen Organisation, wie sie die jüdische Gemeinde in den Diasporagroßstädten der hellenistischen Antike hatte, wäre vielleicht etwas, was auch einer heutigen christlichen Pfarrei inmitten der heutigen unchristlichen und menschlich formlosen Massengemeinschaft not täte. Die Pfarrei müßte sich in größerem Umfang zur totalen Heimat des christlichen Menschen ausgestalten. (Damit freilich dadurch kein Ghetto entsteht und die Christenheit missionarisch aktiv bleibt und für Leben und Heil des Gesamtvolkes sich weiter verantwortlich fühlt, muß diese möglichst „autarke" Christengemeinde geistig und geistlich wirklich lebendig sein und sich als Keimzelle einer Neuchristianisierung des Gesamtvolkes fühlen.) „Junge Mannschaft" und ähnliche Erscheinungen sind solche Ansätze zur Neubildung der christlichen Gemeinde und christlichen „Heimat". Es sollen hier diese Anliegen nicht weiter erwogen werden. Das Gesagte mag aber genügen, um anzudeuten, daß auch von der Situation des Laien her diese s t ä r k e r e Betonung des Pfarrprinzips sich aufdrängt.

Wenn man heute über das Pfarrprinzip disputiert und logisch und rechtlich seine Vereinbarkeit und seine tatsächliche Begrenzung durch andere „Prinzipien" untersucht, so darf nicht vergessen werden, daß die heutige Situation auf jeden Fall ein im Vergleich zu früher intensiveres Leben in der Pfarrei und in diesem Sinne eine stärkere Durchführung des Pfarrprinzips fordert. Daß die heutigen Pfarreien (und besonders die Pfarrkinder) den Anforderungen dieser Situation faktisch noch großenteils nicht entsprechen und auch nicht so schnell entsprechen werden, ist kein Beweis gegen diese Forderung.

In dieser Situation besinnt man sich nun selbstverständlich auf die grundsätzliche und in gewissem Sinne „immer gültige" Begründung des Pfarrprinzips. Zwei Gruppen von solchen Begründungen lassen sich vielleicht unterscheiden; eine dogmatische und eine seelsorgliche (pastorelle) Begründung. Die dogmatische geht davon aus, daß die Kirche kraft göttlichen und somit immer gültigen Rechts eine episkopale Struktur hat. Wir sehen hier ruhig davon ab, ob alles, was gleich von der konkreten (territorialen) Struktur der Diözese gesagt wird, wirklich von der gleichen Unveränderlichkeit göttlichen Rechtes ist, wie es dem dogmatischen Begriff des kirchlichen Episkopates zukommt. An sich wäre da noch manche Frage offen. Die Gesamtkirche gliedert sich in territorial umgrenzte Teile auf. Und jeder dieser vom R a u m (nicht vom Stand und andern denkbaren Organisationsprinzipien) her bestimmten Teile der Kirche steht unter einem Bischof, der in seiner Person der Seelsorger seiner Diözese mit der Fülle der Verantwortung und des Rechtes ist und in dessen Namen, Verantwortung und Recht alle Seelsorge der Menschen seiner Diözese geschieht, der Menschen, die darum ihm unterstellt sind, weil sie als Christen auf dem Boden dieses seines Gebietes wohnen. (Wir

sehen dabei von dem Fall ab, wo die seelsorgliche Betreuung der Mitglieder eines exempten Ordens innerhalb dieses Ordens außerhalb der Kompetenz des Ortsbischofs fällt.) Der gerade in seiner Primitivität tiefe Grund dieser raumhaften Gliederung der Kirche ist leicht verständlich: Die Seelsorge der Kirche wendet sich an den g a n z e n Menschen und an die Menschen, insofern sie ein „Volk" bilden, das als solches in das Reich Gottes eingehen soll. Beides aber wird erreicht dadurch, daß der Mensch als ein beheimatetes Wesen angesprochen wird. Denn in der Heimat, wo sein Geschlecht mit seiner Geschichte, seiner Sippe lebt, wo sein Haus steht und sein Leben sich abspielt, da ist er ganz da, weil er da leiblich und geistig seinen Standort hat, der seine Eigenart bestimmt, und da ist er von vornherein als Glied eines Volkes, zu dem die Kirche im Auftrag des Herrn gesandt ist. Die Pfarrei (die in der alten Kirche ja praktisch ungefähr mit der Diözese zusammenfiel) ist nun gewissermaßen die Diözese im kleinen. Ist sie auch an sich bloß menschlichen Rechtes (und somit an sich nicht von jener unaufhebbaren Notwendigkeit wie die Diözese) und kann somit der Bischof (im Rahmen des Kirchenrechtes) zur Erfüllung seiner Seelsorgepflicht auch in weitem Maße sich anderer Organe als der Pfarrei und des Pfarrers bedienen[1], so ist sie doch eine gleichsinnige Weiterentwicklung und praktische Durchführung des Prinzips der territorialen Diözese unter einem Bischof als dem Seelsorger aller, und kann so für sich geltend machen, daß auch sie jenes göttlich weise und immer gültige Prinzip realisiert, das der Stifter der Kirche dieser für immer eingestiftet hat, nämlich den Menschen als beheimatetes und volkliches Wesen zum Christen zu machen. Wenn Prinzipien der Seelsorgsorganisation mit einander zu rivalisieren beginnen, wird man nicht bestreiten können, daß das Pfarrprinzip sich darauf berufen kann, das älteste, ehrwürdigste Prinzip zu sein, das die Kirche im Auftrag Christi angewendet hat: Ein Mann hat die ganze Seelsorge einer Gruppe von Menschen, die unter ihm darum zusammengefaßt sind, weil sie auf demselben Boden ihre Heimat haben. Wenn dieses Prinzip für die Großstruktur der Kirche sein ewiges Recht und darum auch seinen bleibenden Sinn und Nutzen hat, kann es für die Feinstruktur der Kirche nicht einfach falsch sein.

Und weiter, die pastorelle Begründung des Pfarrprinzips: Die seelsorgliche Bemühung bedarf gerade wegen der fast unvermeidlich unübersehbaren Vielfalt ihrer Betätigung, ihrer Mittel, Weisen und zu betreuenden Menschen einer Mitte, eines lebendigen Zentrums, von dem aus alles seinen rechten Platz, sein gerechtes Maß und seine entsprechend größere oder geringere Bedeutung erhält, eine Mitte, die gleichermaßen planloser Hypertrophie wie einer Verkümmerung einzelner Seelsorgebetätigungen wehrt. Diese Mitte

[1] Die Reservatrechte, die der Bischof nach dem Kirchenrecht dem Pfarrer nicht nehmen kann, bilden im Betrieb der heutigen Seelsorge nur einen kleinen Sektor.

kann nur der Altar sein, wenn auch echtes Christenleben und kirchlich-sakramentales Leben durchaus nicht zusammenfallen (so wenig christlicher Priester und Liturge dasselbe sind[1a] und so sehr auch das echte Christentum die ganze — auch die „profane" — Wirklichkeit ergreifen und ihrem Gesetz untertan machen muß). Es bleibt doch wahr: Wo sich die Seelsorge in Bünden, Vereinen, Organisationen usw. von dem entscheidenden Anliegen alles Christentums, daß der Mensch in der heiligen Gemeinde Gott durch das Opfer unseres Herrn anbetet und im Sakrament dem Gott der Gnade und des ewigen Lebens wahrhaft und geschichtlich begegnet, mehr oder weniger loslöst, da wird solche „Seelsorge" leerer Betrieb, Vereinsmeierei, rationalistische Weltverbesserung und geschäftige Organisation, in der die Mitglieder ihren Vorteil suchen und nicht Gott. Der Altar aber steht zunächst einmal in der Pfarrkirche. Denn sie ist die Repräsentantin des Bistums und der nach dem Kirchenrecht primäre Ort der Seelsorge (schon weil der Pfarrer Recht und Pflicht der Seelsorge a l l e r Christen hat, die auf seinem Territorium wohnen). Wenn also alle Seelsorge ihren Mittelpunkt im Altar Christi hat, ist und bleibt das vom Altar der Pfarrkirche ausgehende Leben der Pfarrei d i e grundlegende Seelsorge. So ist auch eine Gewähr dafür gegeben, daß die einzelnen Bestrebungen der Seelsorge Zusammenhang und richtiges Verhältnis zu einander wahren, eben weil sie in der Pfarrei den Menschen unter der Hinsicht treffen, die schon natürlich zur vielseitigsten und doch einheitlichsten gehört: den Menschen als Glied einer naturhaften räumlichen Gemeinde. Eine solche Organisation hat naturgemäß auch grundsätzlich die größte Krisenfestigkeit. Das Ursprünglichste ist auch das Unzerstörbarste. Der Zusammenhalt in Sippe und Nachbarschaft, der sich in der natürlichen Gemeinde realisiert, gehört zu diesen ursprünglichsten Formen menschlicher Gemeinschaft. Die Pfarrei aber baut auf dem Fundament der natürlichen Gemeinde auf. Sie und damit ihre Seelsorge hat aufs Ganze gesehen darum unter den menschlichen Verbänden (nach der Familie) die größte soziale, geistige und darum auch seelsorgliche Krisenfestigkeit sowohl gegenüber inneren Auflösungstendenzen wie gegen äußere Eingriffe.

Wir haben damit die i n n e r e Begründung der Berechtigung des „Pfarrprinzips", gewissermaßen sein „Wesen", wenigstens kurz darzustellen versucht. Da es aber menschlichen Rechtes in der Kirche ist (wenn auch eine praktisch fast selbstverständliche Folgerung aus dem territorialen Prinzip des auf göttliche Anordnung zurückgehenden Episkopats), so folgt daraus, daß das Pfarrprinzip als reale Größe darum seine „Existenz" (d. h. seine reale Geltung) nur durch das Kirchenrecht erhalten kann, nicht aber durch grundsätzliche Erwägungen über seinen Sinn und seine Angemessenheit an die Sache allein. Diese faktische Stiftung des Pfarrprinzips durch

[1a] Vgl. meinen Aufsatz „Priesterliche Existenz": Zeitschrift für Aszese und Mystik 17 (1942) 155—171.

das Kirchenrecht ist nun tatsächlich vorhanden. Drei Bestimmungen wirken zur Existenz dessen zusammen, was wir das „Pfarrprinzip" nennen: einmal die tridentinische Bestimmung, daß eine Diözese restlos in Pfarrsprengel eingeteilt sein muß (CIC can. 216), zweitens der can. CIC 464 § 1[2], der die Seelsorgepflicht des Pfarrers hinsichtlich aller seiner Pfarrkinder ausspricht, und drittens can. 94 § 1—3, der bestimmt, daß jeder katholische Christ durch Wohnort oder bei dessen Fehlen durch tatsächlichen Aufenthalt den Pfarrer des betreffenden Ortes als s e i n e n Pfarrer erhält. Daraus ergibt sich: Wo das Recht nicht selbst Ausnahmen macht, ist jeder katholische Christ unvermeidlich einem Pfarrer unterstellt und dieser hat ihm gegenüber das Recht und die Pflicht der Seelsorge, trägt eine Verantwortung vor Gott und der Kirche für das Seelenheil des Christen, dessen Pfarrer er ist. An der Existenz eines „Pfarrprinzips" kann also nicht gezweifelt werden. Ebenso nicht an der grundsätzlichen Unterstelltheit jedes katholischen Christen (von Exemptionen abgesehen, die hier praktisch nicht interessieren, da sie in den meisten Fällen nur exempte Ordensleute betreffen) unter einem Pfarrer. Zu diesem kirchenrechtlich gesetzten Pfarrprinzip sind hier noch zwei Dinge zu bemerken. E i n m a l bedeutet Recht und Pflicht des Pfarrers zur Seelsorge an seinen Pfarrkindern (obwohl in jeder Pfarre nur einer Pfarrer sein kann: can. 460 § 2) doch nicht, daß notwendig der Pfarrer der Einzige sein müsse, der eine Seelsorgepflicht diesen Pfarrkindern gegenüber hat. Das Seelsorgerecht des Pfarrers kann grundsätzlich durchaus ein kumulatives sein und braucht kein exklusives zu sein. So hat z. B. der Pfarrer die Pflicht der katechetischen Unterweisung der Kinder[3] und dennoch ist diese auch (selbstverständlich) Pflicht der Eltern[4]. Ein analoger Fall liegt hinsichtlich des Kommunionempfanges der Kinder vor[5]. So ist es selbstverständlich durchaus kein Verstoß gegen das Seelsorgerecht, wenn z. B. der Bischof einem andern als dem Pfarrer (z. B. einem Religionslehrer in der Schule; Ordensgeistlichen an ihrer eigenen Kirche: can. 1334) in einem bestimmten Umfang Recht und Pflicht zu Seelsorge an den Pfarrkindern einer Pfarrei überträgt, ohne damit grundsätzlich den Pfarrer von der Pflicht zur selben Seelsorge zu entbinden (in der tatsächlichen Durchführung dieses Auftrages können sich natürlich in einem solchen Fall die Beaufragten „teilen"). Wichtig ist z w e i t e n s hinsichtlich der genaueren Natur dieses kirchenrechtlichen Pfarrprinzips noch folgende Beobachtung: Dem allgemeinen Seelsorgerecht des Pfarrers entspricht nach dem Kirchenrecht in wichtigen Punkten der Seelsorge auf seiten des Pfarrkindes keine Pflicht, von diesem Angebot des Pfarrers auch tatsächlich Gebrauch zu machen.

---

[2] *„Parochus ex officio tenetur curam animarum exercere in o m n e s suos paroecianos, qui non sint legitime exempti."*
[3] CIC can 1329; 1330; 1333 § 1.
[4] CIC can. 1335.
[5] CIC can. 860.

Der Pfarrer muß predigen, die Glaubenslehre verkünden, das Bußsakrament verwalten, das Sakrament des Leibes Christi spenden, den sonntäglichen Gottesdienst feiern[6]. Und das sind gewiß wichtigste, wenn nicht praktisch d i e wichtigsten Funktionen seines Seelsorgerechtes und seiner Seelsorgepflicht. Selbstverständlich hat der Christ die Pflicht, sich in der Glaubenslehre zu unterrichten, die Sakramente zu empfangen und dem Sonntagsgottesdienst beizuwohnen. Und der Pfarrer kann den Christen an diese Pflicht mahnen[7]. Aber die Gläubigen haben gerade in diesen wichtigsten und häufigsten Pflichten ihres religiösen Lebens n i c h t die Pflicht, diese gerade innerhalb der P f a r r seelsorge zu erfüllen. Nach CIC can. 467 § 2 sollen die Gläubigen zwar ermahnt werden, daß sie häufig, so weit es leicht geschehen kann, dem Gottesdienst und der Predigt in der Pfarrkirche beiwohnen, aber diese eindringliche Empfehlung soll nach dem Sinn des Wortes „Ermahnung[8]" keine eigentliche Verpflichtung auferlegen und ist in sich schon begrenzt durch das „*frequenter*" und das „*ubi commode id fieri potest*", das der Kanon selbst ausdrücklich hinzufügt; so weit also vom Kirchenrecht selbst eine Mahnung des Gläubigen zu dieser Teilnahme gerade am P f a r r leben autorisiert wird, kann sie nur zu einer „häufigen" Teilnahme (ein Begriff, der auch noch durch eine nicht gerade allsonntägliche Teilnahme am Pfarrgottesdienst realisiert wird) gegeben werden, und zwar nur, wenn das Pfarrkind durch eine solche Teilnahme gerade am Pfarrleben nicht zusätzlich Unzuträglichkeiten in Kauf nehmen muß. So kennt daher folgerichtig zu diesem allgemeinen Grundsatz (entgegen dem Recht früherer Zeiten) das geltende Kirchenrecht keine Verpflichtung zur sonntäglichen P f a r r messe, da die Sonntagspflicht auch durch jede andere Messe (ausgenommen die in Privatoratorien) erfüllt werden kann[9]; dasselbe gilt vom Empfang der hl. Eucharistie[10], selbst von der Osterkommunion, wo nur der Rat erteilt wird, diese in der eigenen Pfarrkiche zu empfangen[11], und von der Jahresbeichte[12]. Somit ergibt sich schon an dieser Stelle, daß das Pfarrprinzip, insofern es durch das dazu allein fähige Kirchenrecht zu einem tatsächlich geltenden Prinzip gemacht wird, schon von sich aus nicht absolutes und ausschließliches Prinzip ist. Denn sonst müßte dem Seelsorgerecht des Pfarrers in strenger Parallelität eine entsprechende Pflicht auf seiten des Pfarrkindes entsprechen. Daß dies nicht der Fall ist, daß m. a. W. das kirchenrechtliche Pfarrprinzip als selbstverständlich voraussetzt, daß der Gläubige die

[6] CIC can. 467 § 1; 1344 § 1; 1329—1332; 863; 892 §1; 873 § 1.
[7] CIC can. 863; can. 854 § 5; can. 1348.
[8] Vgl. B e n e d i k t XIV., De synodo dioecesana lib. 11 cap. 5 n. 5; W e r n z - V i d a l, Jus canonicum II De personis n. 736, IV (Rom 1943, S. 937).
[9] Can. 1249.
[10] Can. 869.
[11] Can. 859 § 3.
[12] Can. 905 f.

religiösen Pflichten außerhalb der Pfarrei weitgehend erfüllen kann, zeigt, daß das Kirchenrecht eine seelsorgliche Tätigkeit der Kirche kennt, die nicht pfarrterritorial strukturiert ist. Immerhin aber: Es gibt ein Pfarrprinzip, weil das Kirchenrecht ein solches geschaffen hat, und es ist auch möglich, daß eine spätere Gesetzgebung seinem Geltungsbereich wieder einmal eine weitere Ausdehnung gibt, als sie ihm heute zugemessen ist.

2.

Das ist die eine Seite. Aber wie wir schon eingangs sagten, ist das Pfarrprinzip nicht das allein gültige und darf in der Seelsorge nicht das allein herrschende sein. Daneben gibt es auch andere Prinzipien, die in der konkreten Struktur der Seelsorge zu ihrem Recht kommen müssen. Man soll die Dinge nicht komplizierter, aber auch nicht einfacher machen, als sie sind. Die „klare, einfache Linie" kann ebenso gefährlich sein wie das Durcheinander von unabgestimmten Tendenzen. Das Pfarrprinzip, so berechtigt es ist, darf nicht zur Waffe eines (uneingestandenen) kirchlichen Etatismus werden, der von oben herunter alles gleichschalten, einheitlich ausrichten und zentral organisieren will, selbst wenn dies „oben", die „Zentrale", nur die Pfarrei wäre.

Zunächst: Die Pfarrei und damit auch das Pfarrprinzip ist nur menschlichen Rechtes in der Kirche. Die Pfarrei und der Pfarrer sind nicht göttliche, unveränderliche Größen in der Kirche, wie päpstlicher Primat und Episkopat. Die territoriale Pfarrei existiert, weil und insoweit als das Kirchenrecht und der Bischof ihre Existenz und das Maß ihrer Funktionen wollen. Und das gleiche gilt vom Pfarrer. Daraus aber ergibt sich, daß das Maß, nach dem die Richtigkeit dieses menschlich gesetzten Rechtes beurteilt werden muß, nicht die Pfarrei und ihre möglichst alles umfassende Autarkie ist (die Pfarre ist das Bemessene, nicht das Maß), sondern der Mensch, für den die Seelsorge geschieht. Die konkrete Handhabung dieses Maßes aber, d. h. die konkrete Organisation der Seelsorge in Verteilung ihrer Arbeit an den pfarrlichen und nichtpfarrlichen Klerus ist Sache des Bischofs. Und die Anwendung dieses Maßstabes wird neben grundsätzlicher Klarheit nie des „klugen Ermessens" entraten können, das nie durch „eindeutige Prinzipien" ersetzt werden kann. Da die Pfarrei und das Amt des Pfarrers nur eine kirchenrechtliche Ausgliederung des Bistums und des bischöflichen Amtes ist, die ihre Funktionen nicht bloß auf diese Weise, sondern auch unmittelbar in außer- und überpfarrlichen Organisationen differenzieren können, wäre es falsch zu sagen, daß z. B. kirchliche Vereine und deren Seelsorger von vornherein sinngemäß und rechtmäßig nur als „Ausgliederungen" der Pfarrei als solcher auftreten könnten oder dürften, so beklagenswert es wäre, wenn eine Pfarrei zu einer Art

„Dachorganisation“ solcher Vereine und Gruppen auf dem Boden der Pfarrei herabsinken würde.

Wenn gefragt wird, wie die Seelsorge betrieben werden soll, ob pfarrlich oder überpfarrlich, ob nach dem Pfarrei- und Pfarrerprinzip oder (teilweise) ohne diese, so ist der einzige objektive Maßstab darin gelegen, daß gefragt wird, auf welche Weise die Seelsorge ihr Ziel erreicht: den Menschen (als einzelnen und als Glied der Gemeinschaft) zu einem Christen zu machen und ihm sein christliches Leben (in Erkenntnis und in Anbetung Gottes und in der Nachfolge Christi) zu ermöglichen. Denn die Seelsorge ist für den Christen, und nicht der Christ für die Seelsorge da, erst recht nicht für den Seelsorger. Und kein Seelsorger (weder der ordentliche noch der außerordentliche) hat das Recht, die technische Struktur der Seelsorge danach zu beurteilen und zu gestalten, ob und wieweit er selbst in der Seelsorge ein möglichst ungehemmtes oder ungestörtes Betätigungsfeld findet. „Futterneid“ (materieller und geistiger Art), bürokratische „Übersichtlichkeit“, schematische „Planwirtschaft“, Geltungsbedürfnis, Furcht, seine Existenzberechtigung zu verlieren, diese und andere „Motive“, die auf beiden „Seiten“ oft mitspielen, sind weder für noch gegen das Pfarrprinzip eine geeignete Diskussionsbasis.

Einzig und allein muß gefragt werden, auf welche Weise das Ziel der Seelsorge, der christliche Mensch, am besten erreicht wird. Nun ist das Pfarrprinzip selbst ein Prinzip, dessen innere Begründung letztlich darauf beruht, daß es den Menschen als „Objekt“ der Seelsorge von seiner natürlichen Seite her sieht, d. h. eine Grundtatsache menschlichen Lebens in den Dienst der Seelsorge stellt, nämlich seine territoriale Beheimatetheit. Im Pfarrprinzip geht die Seelsorge den Menschen von dieser Seite seines Daseins an. Und gewiß mit Recht. Aber der Mensch ist nun einmal ein pluralistisches Wesen: Das „Heimathaben“ (die Ortsgebundenheit) ist nun einmal nicht das e i n z i g e Existenzial seines Lebens. Er hat ja eine bestimmte Individualität mit verschiedener Begabung, Lebenserfahrung, Temperament usw.; er ist nach Alter und Geschlecht differenziert. Er hat einen bestimmten Beruf, er ist als geistiges Wesen fähig und berechtigt, freie Gemeinschaften zu bilden, die quer zu seiner territorialen Gemeinde liegen können, er kann die Heimat wechseln, er hat individuelle Bedürfnisse, für die von seinem „Standort“ her nicht gesorgt ist. Und der Mensch ist dieses pluralistische Wesen auch als Objekt der Seelsorge. Gerade weil das Pfarrprinzip auf einem natürlichen Existenzial des Menschen aufruht, ist es von vornherein selbstverständlich, daß andere natürliche Existenziale des Menschen ebenso Möglichkeit, Recht und Pflicht für die Seelsorge begründen können, indem sie sich an den Menschen wendet, gerade insofern er durch diese andern Existenziale bestimmt ist, d. h. ihn zum Objekt der Seelsorge machen, insofern er einen bestimmten Beruf hat, insofern er bestimmte freie Gemeinschaften eingeht usw. Wo dieses Recht

und diese Pflicht der Seelsorge geleugnet oder diese Möglichkeit im Rahmen des Möglichen nicht ausgenützt würde, würde der Mensch nicht als Ganzes in der vielfältigen Fülle seines Seins und Lebens von der Seelsorge angesprochen und könnte er nicht ganz Christ und das Christentum nicht ganz menschlich werden. M. a. W. weil das menschliche Wesen sich in verschiedenen natürlichen Dimensionen erstreckt, ist grundsätzlich von allen diesen Dimensionen her Seelsorge möglich und dann auch erforderlich, wenn sich herausstellt, daß eine vollkommene Christianisierung dieses Menschen faktisch allein von seiner örtlichen Beheimatetheit, also durch die Anwendung des Pfarrprinzips, nicht möglich ist.

Das ist aber in der Tat der Fall. Und zwar läßt sich dies einsehen sowohl vom Objekt der Seelsorge her wie vom Seelsorger her. Diesen beiden Gesichtspunkten wird noch ein dritter anzufügen sein, der in dieselbe Richtung weist.

Vom Menschen her, dem die Seelsorge gilt. Dort, wo einfache menschliche Verhältnisse vorliegen, also in der bäuerlichen Landgemeinde, wo somit praktisch alle menschlichen Lebensvorgänge (Beruf, geistiges Leben usw.) innerhalb des Raumes einer vom einzelnen menschlich überblickbaren Gemeinde geschehen, kann natürlich die Seelsorge den Menschen von seiner Beheimatetheit, also durch das Pfarrprinzip angehen und ihn doch in allen seinen Bezügen treffen, eben weil sein ganzes Leben sich praktisch in der Pfarrei abspielt. (Ein praktisch analoger, wenn auch soziologisch ganz anders gelagerter Fall liegt vor, wenn in einem Diasporagebiet auch auf größerem Raum verhältnismäßig so wenige Katholiken leben, daß ein kirchliches Leben sich zwangsläufig nur als Pfarrleben entfalten kann, weil eine andere Gliederung der Seelsorge durch die geringe Zahl, die dann z. B. für den jeweiligen „Verein" in Betracht käme, von vornherein unmöglich ist. Auch in diesem Fall ist die Pfarrei faktisch der einzig mögliche Boden der Seelsorge.) Aber von diesem Fall abgesehen: In den heutigen Verhältnissen, wie sie durch die Verstädterung, die Freizügigkeit und weitgehende Differenzierung des Menschen der Gegenwart geworden sind, ist für den heutigen Stadtmenschen engste Heimat (der der natürliche Boden der Pfarrei ist) nicht mehr der alle seine Lebensbetätigungen umfassende Lebensraum. Leibliche und seelische Beheimatetheit (wenn wir einmal so unterscheiden dürfen) fallen weitgehend auseinander. Der Mensch der Stadt von heute hat (im Gegensatz zum Bauer oder vielleicht noch zum kleinstädtischen Handwerker) einen Beruf, der außerhalb seiner Pfarrei liegt, er geht auf Schulen, die mit dem Pfarrbezirk sehr oft nichts zu tun haben; er wechselt nomadenhaft so oft seinen Wohnort, daß er das Erlebnis der Beheimatetheit des Bauern unmöglich haben kann; seine räumlichen Nachbarn sind ihm oft die unbekanntesten Menschen. Die Differenzierung nach geistigen und kulturellen Bedürfnissen scheidet die Menschen gleichen Ortes tiefgehend und treibt zu Vergesellschaftungen, die sich nicht im ge-

ringsten aus der Nachbarschaft seines engeren Wohnortes rekrutieren; sein Leben, das sich neben seinem Beruf und dem Familienleben im engsten Sinne in seiner Gesellschaft (Vereinen, Interessengemeinschaften usw.) abspielt, führt ihn ebenso weit weg von der engeren Ortsgemeinschaft; wenn er reist, wandert, sich erholt, sich vergnügt, geschehen alle diese Dinge, rein territorial gesehen, in der Mehrzahl der Fälle außerhalb des engeren Wohnortes und somit der Pfarrei. Die Verbindung mit seiner Sippe (wenn eine solche Verbindung in seinem Leben überhaupt noch etwas bedeutet) verlagert sein Leben ebenfalls aus der Pfarrei hinaus, da bei der heutigen Nomadisierung des Menschen auch die Sippen zerstreut leben. Man mag diese Zustände für unvermeidlich oder bedauernswert oder reformbedürftig oder für was immer halten, jedenfalls ist das eine unbestreitbar: Die Seelsorge kann diesen Zustand (der in soziologischen Wandlungen begründet ist) unmittelbar und in einem irgendwie beträchtlichen Maße mit den ihr eigenen Mitteln nicht ändern. Sie muß also mit ihm als einer (auf unabsehbare Zeit) fixen Größe rechnen, so wie das Pfarrleben früherer Zeiten die territoriale Gemeinde und deren Zusammenhalt nicht geschaffen (wenn auch befestigt) hat, sondern sie voraussetzte und als selbstverständliche Norm für die Struktur der Seelsorge hinnahm. Das heißt aber: Die Möglichkeit, den g a n z e n Menschen seelsorglich von seiner territorialen Beheimatetheit allein her, also durch das Pfarrprinzip allein zu erfassen, ist in einem früheren Zeiten gegenüber ganz erheblichen Maße geringer geworden. Wenn die Seelsorge dem Menschen eigentlich überall dort begegnen soll, wo er tatsächlich lebt, und wenn er nun einmal tatsächlich weitgehend nicht in der Gemeinde, die der Pfarrei entspricht, lebt, dann kann die Seelsorge sich nicht darauf versteifen, ihm nur auf dem Boden der Pfarrei begegnen zu wollen. Wenn der Schüler z. B. mehr in der Schule und den von dorther entstehenden jugendlichen Vergesellschaftungen lebt als in dem Stadtviertel, in dem er zufällig gerade heute wohnt (bis die Eltern wieder einmal „umziehen“) und wenn die Seelsorge in ihrem eigenen Interesse ihm möglichst auch auf d e m Boden begegnen soll, auf dem er sich tatsächlich auch „zu Hause“ fühlt, kann dann die Pfarrjugend, d. h. die Jugend seines „Stadtviertels“ der einzige und ausschlaggebende Ort der Begegnung zwischen Kirche und Schüler sein? Wenn dem Lehrer oder der Lehrerin faktisch der nächste Nachbar nicht der eine Hausnummer weiter wohnende Milchhändler oder die Schneiderin sind, sondern der Berufskollege, mit dem er wirtschaftliche Bestrebungen, Bildungsniveau, allgemein menschliche Interessen usw. teilt, kann dann die Seelsorge darauf verzichten, in gewissem (n i c h t kirchenrechtlichem!) Sinn eine „Personalpfarrei“ für solche Menschen zu schaffen, den geistigen Raum zu verchristlichen, in dem diese Menschen nun einmal leben? Wenn die jungen Handwerker, die Gesellen wirtschaftlich und geistig einen eigenen Typ bilden, der sich — wenn nicht religiös,

dann profan — auch in Vereinigungen unvermeidlich äußert und durchsetzt, kann die Seelsorge dann auf Gesellenvereine verzichten, bloß weil sie gegen das „Pfarrprinzip“ sind oder weil es dann eine eigene Frage wird, wie (was gewiß zu wünschen ist) eine lebendige Zusammenordnung dieser so entstehenden christlichen „Gemeinden“ mit der Pfarrgemeinde bewerkstelligt werden kann, bloß weil es „ohne“ das einfacher wäre? Wenn auch der „volksverbundenste“ Akademiker, der sich gar nicht kastenmäßig abschließen will, dennoch seine eigenen Fragen, seine eigenen geistigen und gesellschaftlichen Bedürfnisse hat, die nur zu ihrem Recht kommen, wenn die Akademiker auch einmal „unter sich“ sein dürfen (nicht weil sie sich abschließen und andere ausschließen, sondern weil die „andern“ „sich“ — aus Mangel an gleichlaufendem Interesse — ausschließen), und wenn diese Vergesellschaftungen (schon aus Gründen der Zahl) „überpfarrlich“ sind, darf es dann keine auch religiös betreuten Akademikerzirkel (in irgend einer Form) geben, bloß weil das gegen das Pfarrprinzip verstieße? Wenn es sonst Bedürfnisse nach beruflichen, ständischen, altersmäßigen, geschlechtermäßigen usw. Vergesellschaftungen gibt (man denke neben den schon genannten Beispielen an die Priester, Soldaten, Hochschulstudenten, Jungarbeiter usw.), und wenn diese nicht mit ihren sektenhaften, kastenhaften, eigenbrötlerischen und vereinsmeierischen Entartungen verurteilt werden dürfen, sondern nach ihrem natürlichen und berechtigten Wesen beurteilt werden sollen, nämlich menschliche und geistige Heimat zu schaffen für den Menschen von heute, der diese Heimat in der örtlichen und sippenhaften Nachbarschaft allein nicht mehr finden kann, dann kann auch eine Seelsorge, die von heute ist und den ganzen Menschen von möglichst vielen Seiten her zu erfassen und zu verchristlichen suchen muß, nicht vom Pfarrprinzip her allein gestaltet werden. Der Imperativ, daß die „Vereinsseelsorge“ (im weitesten Sinne des Wortes) nicht die richtige Struktur ihres Tuns vom Wesentlichen des Christentums, vom „Altar“ her, vergessen darf (obwohl hier eine wirkliche Gefahr liegt, die sie in den verflossenen Jahrzehnten sicher nicht immer vermieden hat), ist mit der Bestreitung der Alleinberechtigung des Pfarrprinzips nicht geleugnet, weil einerseits die Berechtigung des Pfarrprinzips nicht in Abrede gestellt wird und andererseits auch die „Vereinsseelsorge“ diesen Imperativ auch innerhalb ihrer eigenen Betätigung beachten kann.

Die sozialen Strukturverhältnisse, in denen der heutige Mensch lebt, verbieten eine einseitige Durchführung des Pfarreiprinzips. Dieses ist nicht das einzige Prinzip für die Strukturierung der Seelsorge. Das gilt aus dem angedeuteten Grund nicht nur dort, wo irgendwie o r g a n i s i e r t e außerpfarrliche Vergesellschaftungen heute fast zwangsläufig sich entwickeln und eine unentbehrliche Basis der Seelsorge bilden, sondern auch dort, wo sonst stark differenzierte Menschengruppen, auch wenn sie nicht eigentlich organisiert sind, sich nur überpfarrlich genügend seelsorglich betreuen

lassen. Man denke z. B. an das spezifische Publikum der religiösen Bildungswerke oder an die Konvertiten in Großstädten. — Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch noch folgendes zu bedenken: Die Pfarreien sind in den Großstädten vielfach so groß, daß ein nachbarliches Zusammengehörigkeitsgefühl, das die natürliche Grundlage der Pfarrseelsorge ist, unter allen Mitgliedern einer Pfarrei sich gar nicht im notwendigen und wünschenswerten Maß einstellen kann. Unter 10.000 Menschen gibt es keine Nachbarschaft, wie sie die Pfarrei alten Stiles voraussetzen konnte. Es kann natürlich innerhalb einer solchen Großpfarrei einen Kreis (der „eifrigen Pfarrkinder") geben, der um das Pfarrleben herum sein ganzes Christenleben in jener christlichen Zusammengehörigkeit lebt, die das Ideal des durch das Pfarrprinzip Erstrebten ist. Und auf diese Weise kann auch eine moderne Großpfarrei den Eindruck eines „blühenden" Pfarrlebens machen. Aber dieser Eindruck wird dann erkauft durch das Fremdbleiben der vielen andern. Sollen aber nicht auch diese seelsorglich „erfaßt" werden?

Nun hat selbstverständlich die Seelsorge des 19. und 20. Jahrhunderts diese Notwendigkeit (im deutschen Raum) für eine auch außerpfarrliche Seelsorge erkannt und sich mit mehr oder weniger gutem Erfolg bemüht, ihr gerecht zu werden. Aber es besteht wohl seit den letzten 15 Jahren bei der stärkeren Betonung des Pfarrprinzips Veranlassung, auszusprechen, daß auf seiten des Objekts der Seelsorge die soziologischen Voraussetzungen, die zu einer *auch* außer- und überpfarrlich geführten Seelsorge in stärkerem Maße seit 100 Jahren geführt haben, durchaus fortbestehen, ja sich eher noch verstärkt haben, und daß es darum romantische Verstiegenheit (auch wenn sie sich auf „dogmatische" Gründe berufen zu können meint), typisch deutsche Prinzipienreiterei oder der Trieb eines falschen kirchlichen Etatismus wäre, wollte jemand die Erfahrung und Methoden der außerpfarrlichen Seelsorge der letzten 100 Jahre mit Berufung auf das Pfarrprinzip in Bausch und Bogen als für die heutige Seelsorge überholt verwerfen. Damit soll weder im mindesten bestritten werden, daß die mit der „Großstadtseelsorge" (1911) des Wieners Heinrich Swoboda einsetzende und bis zur „Aedificatio corporis Christi" (1937) von Konstantin Noppel S. J. reichende pastoral-theologische Neubesinnung auf die Bedeutung der eigentlich pfarrlichen Seelsorge ertragreich und notwendig gewesen ist, noch soll behauptet werden, daß jeder „Vereinsbetrieb", der einmal bestanden hat, auch heute noch seine Existenzberechtigung haben müsse. Wenn aber in den letzten Jahren des Nationalsozialismus die Seelsorge weitgehend auf die reine Pfarrseelsorge zurückgedrängt wurde, so ist darin kein Beweis gegeben, daß man nun in Zeiten, die wieder eine freiere und umfassendere Entfaltung des kirchlichen Missionsbefehles zulassen, immer noch aus der Not jener Verfolgungszeit eine Tugend der Gegenwart machen dürfe.

Von einer zweiten Seite ergibt sich, daß das Pfarrprinzip (ge-

nauer das Pfarrerprinzip) nicht das alleinberechtigte Prinzip der heutigen Seelsorge sein kann. Nämlich vom Seelsorger her. Je differenzierter der Mensch als Objekt der Seelsorge heute nun einmal ist, um so schwieriger und vielgestaltiger wird die Seelsorge notwendig sein müssen, will man nicht der frommen und im Grunde bequemen Täuschung huldigen, die Seelsorge brauche sich n u r an das „Allgemein-Menschliche" in diesen differenzierten Menschen wenden und könne sie doch genügend und in allen ihren differenzierten Lebensbereichen verchristlichen. Wenn es aber eine Priesterseelsorge, eine Künstlerseelsorge, eine Hochschulseelsorge, eine Konvertitenseelsorge usw. geben soll, und wenn diese Seelsorge an bestimmten hochdifferenzierten Menschengruppen ein großes Maß von Sondererfahrung, Sonderkenntnis über Beruf, Lebensverhältnisse, geistige Herkunft usw. dieser Menschen voraussetzt, ist es dann eine Verdächtigung, wenn man vermutet, daß zu solcher Seelsorge nicht jeder Priester schon deswegen berufen und befähigt ist, weil er dem Pfarrklerus einer bestimmten Pfarrei angehört, daß also in einem solchen Fall das Pfarrerprinzip nicht ausreicht (ganz abgesehen von der Tatsache, daß praktisch solche Arten von Seelsorge auf dem Boden einer einzelnen P f a r r e i nicht durchgeführt werden können, also das Pfarreiprinzip schon aus technischen Gründen nicht zur Anwendung kommen kann)? Es ist keine Schande und kein Zeugnis gegen den eigenen menschlichen, wissenschaftlichen und moralisch-aszetischen Stand, wenn der Pfarrklerus die Konsequenz aus der Tatsache zieht, daß unmöglich in jeder Pfarrei der Pfarrer und sein Kaplan menschlich, wissenschaftlich und pastorell für alle diese notwendigen Sonderformen der Seelsorge befähigt sein können. *Non omnia possumus omnes.* Auch ein tüchtiger Arzt schämt sich nicht, sondern hält es unter Umständen für seine ärztliche Pflicht, einen Patienten von sich weg zu einem Facharzt oder ins Krankenhaus zu schicken. Bei nüchterner und sachlicher Beurteilung der Möglichkeiten des Pfarrklerus einerseits und der Erfordernisse der Jugend anderseits wird man nicht einmal erwarten können, daß in j e d e r städtischen Pfarrei für sich allein d e r Jugendseelsorger zu finden ist, der den wünschenswerten Anforderungen der heutigen Jugendseelsorge menschlich, pastorell und zeitlich zu entsprechen vermag. Wenn sich in einem solchen Fall außerpfarrlich (z. B. durch überpfarrliche, von Schulen her oder „bündisch" organisierte Jugendgruppen) eine bessere Jugendseelsorge erreichen läßt, so darf das Pfarrprinzip nicht im Wege stehen, und eine solche Regelung darf auch nicht als „Armutszeugnis" der Pfarrseelsorge gewertet werden. Eine solche Regelung wäre nichts als die Anerkennung der Endlichkeit jedes Menschen, auch des Seelsorgers, zum Heil der Seelen, eine Endlichkeit, die ja auf andern Gebieten der Seelsorge genau so jenen anhaftet, an die der Klerus einer Pfarrei die Seelsorge einer bestimmten Menschgruppe abgibt. Eine solche Regelung nimmt ja auch dem Pfarrer nicht das Recht und die Pflicht,

darüber zu wachen, ob die ihm obliegende Erziehungsaufgabe, die er als Stellvertreter der autonom erziehungsberechtigten Kirche seinen jugendlichen Pfarrkindern gegenüber hat, in einer solchen Regelung tatsächlich ganz (wenn auch teilweise durch andere) erfüllt wird.

Wenn so auch vom Seelsorger her gesehen, die Alleinberechtigung des Pfarrprinzips bestritten werden muß, so ist damit noch nicht geleugnet, daß selbst unter Abweichung vom Pfarrerprinzip oft (freilich nicht immer) noch das Pfarreiprinzip gewahrt werden kann (etwa wenn eine durch einen Ordensgeistlichen geleitete Männerkongregation ihre „Pfarrgruppen" hat oder eine ebenfalls von „auswärts" geleitete Gruppe einer bündischen Jugend sich aus der Jugend derselben Pfarrei rekrutiert). In vielen Fällen freilich wird schon wegen der geringen Zahl an solchen außerpfarrlichen, seelsorglichen „Fachkräften" auch das Pfarreiprinzip nicht durchgeführt werden können, d. h. die zu betreuenden Sondergruppen müssen auch überpfarrlich organisiert werden, selbst wenn die Zahl der Betreuten derselben Pfarrei zur Bildung einer Pfarrgruppe ausreichen würde, so daß in solchen Fällen die Unmöglichkeit des Pfarrerprinzips auch die Aufgabe des Pfarreiprinzips notwendig macht.

Noch von einer dritten Seite her läßt sich die Alleinberechtigung des Pfarrprinzips bestreiten. Es wurde in einem früheren Aufsatz dargetan[13], daß der Einzelne in der Kirche sein eigenständiges Recht hat, d. h., daß (auf unsere Frage angewendet) grundsätzlich in der Kirche für den Einzelnen Raum für die Auswirkung seiner Einzelheit belassen werden muß, und zwar auch in der Richtung der Gemeinschaftsbildung und auch dann, wenn die Gemeinschaftsbildungen dementsprechend „von unten", der freien Initiative der christlichen Einzelnen entspringen[14]. Ob nun eine solche „Freigruppe" von Christen (wie wir das Gemeinte nennen wollen) im konkreten Einzelfall in ihrer Eigenart den grundsätzlichen Normen des christlichen Glaubens und der christlichen Sitte entspricht, ob sie im Einzelfall eine notwendige, wünschenswerte oder duldbare Realisierung dieses grundsätzlichen Rechtes des christlichen Einzelnen ist, ob im konkreten Falle die Kirche eine solche „Freigruppe" von Christen zum Instrument ihrer Seelsorge machen will (z. B. indem sie ihr einen „geistlichen Führer", „Beirat", „Präses" usw. gibt, der dann nicht bloß der Gruppe, sondern auch der Kirche seine Rechte und Pflichten verdankt), das alles im konkreten Einzelfall zu entscheiden, ist Recht und

---

[13] „Der Einzelne in der Kirche": Stimmen der Zeit 139 (1947) 260—276.

[14] Welches im einzelnen die vielen möglichen Motive der faktischen Bildung solcher Gemeinschaften sind, braucht hier nicht untersucht zu werden. Für die für unsere Frage in Betracht kommenden Fälle werden diese Motive gewöhnlich in irgend einer Form jenem schon angedeuteten geistigen Heimatbedürfnis des heutigen differenzierten Menschen entstammen, das durch die bloße Wohnnachbarschaft heute nicht mehr befriedigt wird.

Pflicht der autoritativen kirchlichen Führung, d. h. der Bischöfe und des Papstes. Das „Gestatten“ oder „Nichtgestatten“ einer solchen Freigruppe im Einzelfall steht zwar dann bei der kirchlichen Autorität, ist aber, weil objektiv auch normiert an dem grundsätzlichen Recht des Einzelchristen zu solcher Gruppenbildung, nicht ein Akt freien Beliebens der kirchlichen Autorität, sondern für das Gewissen der kirchlichen Autorität an objektive Normen gebunden, wenn auch deren tatsächliche Einhaltung nicht wieder der Beurteilung des einzelnen Gläubigen unterworfen ist. Vor dem Gewissen der kirchlichen Autorität ist zunächst einmal das Recht des Einzelnen auf freie Vergesellschaftung *in possessione;* die sittliche Berechtigung des Nichtgestattens einer solchen Vergesellschaftung im konkreten Einzelfall ist also zu beweisen, nicht vorauszusetzen. Auch Pius XII. betont in seiner Allokution vom 20. Februar 1946[14a] an die Kardinäle, daß auch im Leben der Kirche unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur das Subsidiaritätsprinzip gilt, das heißt aber doch, daß grundsätzlich die freie Vergesellschaftung von unten nur dann verhindert und durch eine Organisation von oben ersetzt werden darf, wenn dafür zwingende Gründe vorliegen. Grundsätzlich also gibt es ein solches Recht der Christen auf solche ihrer eigenen Initiative entspringende Gemeinschaftsbildungen, weil es ein unveräußerliches Recht des einzelnen in der Kirche gibt; solches grundsätzliches Recht der freien Gruppenbildung muß sich auch tatsächlich realisieren können und seine Realisation kann seiner Natur nach nicht notwendig immer durch den Rahmen derselben Pfarrei beschränkt sein. Eine der Privatinitiative entspringende Gruppe von jugendlichen katholischen Christen, eine katholische Studentenverbindung, eine „christliche Loge“, eine „Ortsgruppe“ von Akademikern, die nicht von der kirchlichen Autorität aus gegründet ist, eine katholische Schwesternschaft, die nicht notwendig ein kirchlicher Verein ist, ja selbst der erste Keim eines kirchlichen Ordens (wo ein religiöser Enthusiasmus Gleichgesinnte zusammenführte) sind solche Freigruppen, die, mögen sie auch im kirchenrechtlichen Sinn von CIC lib. II tit. 18—19 nicht (oder noch nicht oder nicht notwendig) *fidelium associationes* sein, dennoch grundsätzlich nichts Unkirchliches an sich haben müssen und ihr Entstehen durchaus nicht notwendig der kirchenamtlichen Initiative verdanken müssen. Das um so weniger, als selbst das Kirchenrecht (CIC can. 684) *associationes* von Gläubigen kennt, die nicht von der Kirche „errichtet“ sind, und damit ein bei den Gläubigen selbst liegendes Recht auf solche gesellschaftliche Bildungen anerkennt, so sehr die Kirche auch ihnen gegenüber das Recht, sie zu empfehlen oder nicht zu empfehlen, und das Recht einer *legitima vigilantia* über sie in Anspruch nimmt[15], und so selbstverständlich es ist, daß eine solche Gruppenbildung ohne eine

[14a] AAS 38 (1946) 144 f.
[15] CIC can. 684; vgl. auch CIC can. 336 § 2; can. 469.

kirchliche Approbation nicht beanspruchen kann, ein „kirchlicher Verein“[16] im eigentlichen Sinn zu sein[17], womit wiederum nicht im geringsten gesagt ist, daß eine solche Freigruppe, die kein „kirchlicher Verein“ ist, darum schon unkirchlich sein müsse. Solche „Freigruppen“ katholischer Christen werden nun praktisch meist nicht ausschließlich oder in erster Linie religiöse Ziele im engeren Sinn verfolgen (man denke z. B. an eine Studentenverbindung, eine Jugendgruppe usw.); sie können aber dennoch, wenn sie ein verhältnismäßig umfassendes Ziel verfolgen und aus ihrer Eigenart heraus einen größeren bildenden und erzieherischen Einfluß auf ihre Glieder haben, eine sehr geeignete Basis für die seelsorgliche Betätigung der Kirche abgeben. Wenn nun aber einerseits grundsätzlich die Bildung solcher vom Pfarrterritorium unabhängigen Freigruppen ein unveräußerliches Recht der einzelnen Gläubigen ist (das gar nicht durch die bloße Berufung auf ein Pfarrprinzip allein abgedrosselt werden kann) und wenn anderseits solche Gruppen, da ihnen nun einmal grundsätzlich Raum gewährt werden muß, faktisch entstehen und dann eine bedeutsame Möglichkeit seelsorglicher Beeinflussung ihrer Glieder durch die Kirche bieten, dann darf das Pfarrprinzip berechtigterweise die Kirche nicht hindern, diese Seelsorgemöglichkeiten auszunützen, m. a. W. durch Zurverfügungstellen von Seelsorgern an diese Gruppen auf deren Boden Seelsorge zu treiben, zumal der Bischof vom geltenden Kirchenrecht her, genau genommen, gar keine Möglichkeit hat, unter eigentlicher Gewissenspflicht einen Gläubigen zur Teilnahme an einem (etwa pfarrlich errichteten) von der Kirche selbst autoritativ gegründeten Verein zu verpflichten und somit auch durch die Zurückdrängung der Freigruppen keine Garantie gegeben ist, daß dadurch die kirchenamtlichen Vergesellschaftungen wachsen. Wenn z. B. in einer „Bewegung“ Jugendgruppen oder „Bünde“ katholischer Jugendlicher aus freier Initiative zu entstehen das grundsätzliche Recht haben, ein Recht, das die Kirche *a priori* und grundsätzlich aufzuheben gar nicht in der Lage ist (sie hat ja bisher nicht einmal grundsätzlich ihren jugendlichen Gliedern die Teilnahme an interkonfessionellen Jugendorganisationen verboten), und wenn solche Gruppen faktisch eine ausgezeichnete Möglichkeit für kirchliche, von ihnen selbst gewünschte Seelsorge bieten, soll oder darf dann die Kirche dadurch, daß sie ihnen die erbetenen Seelsorger verweigert, diese Seelsorgemöglichkeit ungenützt lassen, bloß weil eine solche Freigruppe, ein solcher Bund in seinen Gruppen gegen das Pfarrprinzip „verstößt“?

Eine solche Stellungnahme könnte dem Verdacht eines kirchlichen Etatismus, der nur eine „kirchliche Staatsjugend“ kennen will, nur schwer entgehen, sie wird solche Freigruppen auf die Dauer nicht verhindern, sondern nur bewirken, daß sie religiös indifferent werden oder ihre Mitglieder in interkonfessionelle Bünde

16 *in Ecclesia ... associatio.*
17 CIC can. 686 § 1.

abwandern. Selbstverständlich hat die Kirche als von Gott autorisierte Erzieherin der Jugend das Recht, von sich aus diejenigen Institutionen zu schaffen, durch die sie ihrer eigenständigen Erziehungsaufgabe am besten zu entsprechen glaubt, selbstverständlich hat sie grundsätzlich das Recht, ihre jugendlichen Gläubigen auf diese Institutionen, wie immer sie sein mögen, zu verpflichten. Aber wenn durch dieses Recht der Kirche das Recht der einzelnen, frei sich zu Gruppen zusammenzuschließen, nicht aufgehoben wird und doch sinnvoll auch nicht vor das Dilemma gestellt werden darf, entweder vor einer von oben her geschaffenen kirchlichen Institution (etwa einer Pfarrjugendgruppe) auf seine Aktualisierung zu verzichten oder nur in einer religiös oder sogar konfessionell gänzlich indifferenten Gruppenbildung (etwa in einem Klub ohne jede Berührung mit der Kirche) sich zu betätigen, dann wird doch die einzige praktische Konsequenz aus dieser Sachlage die sein, daß die Kirche die Freigruppe selbst zum Instrument ihrer Erziehungstätigkeit macht durch Beistellung geistlicher Mitarbeiter in ihr, wobei sie dann selbstverständlich immer die Bedingung stellen kann, daß eine solche seelsorglich betreute Freigruppe sich, ohne ihre Eigenart als „Bewegung“ aufzugeben, umfassenderen kirchlichen Institutionen (z. B. der „katholischen Aktion“) in geeigneter Weise einordnet und von sich aus dafür sorgt, daß ihre Mitglieder die unmittelbar durch die Pfarrei geschehende Jugendseelsorge (Jugendgemeinschaftsmesse, Gemeinschaftskommunion usw.) mittragen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Pfarrprinzip weder in der heutigen Zeit imstande ist noch grundsätzlich berechigt ist, als e i n z i g e s Prinzip der Organisation der Seelsorge aufzutreten.

Wenn wir die Gründe gegen die Alleinberechtigung des Pfarrprinzips überdenken, läßt sich unser bisheriges E r g e b n i s leicht auf eine Formel bringen. Das Pfarrprinzip ist, wenn wir seine innere Begründung erwägen, das „Ortsprinzip“, weil die entscheidende sachliche Begründung dieses Prinzips darin liegt, daß der Mensch in geeigneter, ja unvermeidlicher Weise zum Objekt der Seelsorge gemacht wird, insofern er gerade eine „Heimat“, einen „S t a n d o r t“ hat. Die Gründe, die gegen die Alleinberechtigung des Pfarrprinzips sowohl vom Objekt wie vom Subjekt der Seelsorge her geltend gemacht wurden, liefen darauf hinaus, daß der Mensch einen „Stand“ hat (wobei das Wort hier im weitesten Sinn gemeint ist: berufliche, geistige, geschlechtliche, altersmäßige, kulturelle Differenzierung), der in den heutigen soziologischen Verhältnissen sich praktisch nicht mehr restlos mit seiner engsten lokalen Beheimatetheit zur Deckung bringen läßt. Insofern nun der Stand in diesem weiten Sinn Möglichkeit und Pflicht einer an ihn anknüpfenden außerpfarrlichen Seelsorge begründet, können wir von einem „Standesprinzip“ der Seelsorge sprechen. Unser dritter Grund gegen die Alleinberechtigung des Pfarrprinzips in der Seelsorge bestand im grundsätzlichen Recht des Einzelnen in der Kirche

auf freie Gruppenbildung. Insofern solche außerpfarrliche Freigruppen Möglichkeit und (unter Umständen) Pflicht einer außerpfarrlichen Seelsorge begründen, können wir vom Freigruppenprinzip sprechen. Somit können wir unser Ergebnis so formulieren: In der heutigen Seelsorge ist das Pfarrprinzip nicht das alleinberechtigte Prinzip. Neben ihm steht in eigener Berechtigung das Standesprinzip und das Freigruppenprinzip, und zwar auch dann, wenn die „Stände" (in dem hier gemeinten Sinn) und die Freigruppen nicht als bloße Ausgliederungen der einzelnen Pfarrei auftreten. Was in der Diskussion über das Pfarrprinzip öfters das „bündische Prinzip" genannt wurde, ist in der hier verwendeten Terminologie eine Kombination aus Standes- und Freigruppenprinzip. Denn „Bund" ist (wenn wir von seiner überdiözesanen Organisation absehen) eine „Freigruppe", deren Organisationsprinzip der „Stand" (Beruf und ähnliches) ist. Insofern ist auch das „bündische Prinzip" durch unsere Überlegungen gerechtfertigt.

Tatsächlich hat auch in der Geschichte der kirchlichen Seelsorge das Pfarrprinzip nie allein geherrscht. Die Apostel selbst hatten kein Territorium als Grenze ihres Auftrages und ihrer Arbeit. Schon in der Didache finden wir neben dem ortsansässigen Klerus seelsorgende Wanderapostel[18]. Noch im 3. Jahrhundert ist uns die Existenz solcher aszetischer Wanderlehrer bezeugt[19]. Die bis ins 10. Jahrhundert stets wachsende Bedeutung, die der Mönchbeichtvater und -gewissensberater im Osten der Kirche gegenüber dem Weltklerus errang, weist auf ein anderes Kapitel solcher außerpfarrlichen Seelsorge hin. Der „Gastmönch", der nach der Basiliusregel Auswärtigen Leitung und Rat gab[20], treibt ebenso außerpfarrliche Seelsorge. Das alte Institut der Periodeuten[21] weist in die Richtung einer außerordentlichen Wanderlandseelsorge im Namen des Stadtbischofs. Überall, wo wir in der alten Kirche das Mönchtum seine Umwelt beeinflußen sehen (und dieser Einfluß war unabsehbar groß), ist „außerordentliche" Seelsorge am Werk. Die missionarische Wanderung des irisch-schottischen Mönchtums im 7. und 8. Jahrhundert über den ganzen Kontinent war, weil großenteils in schon christlichen Ländern geschehend, ebenso außerordentliche Seelsorge. Schon gegen Ende des 11. Jahrhunderts hören wir von einer kleinern Kontroverse über das Recht der außerpfarrlichen Seelsorge, eine *altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare,* wie eine Schrift des Rupert von Deutz heißt[22]. Ähnliche Traktate schrieben Idung von

[18] Kap. 11 und 13.
[19] Ps.-Clemens, Epist. 1, 10 ff; Epist. 2, 1—6 (Funk II, Tübingen 1901, 8 ff. 15 ff).
[20] Reg. brev. tract. 100—101; reg. fus. tract. 33, 2 (PG 32, 1152 B f; PG 31. 997 ff).
[21] 1. Synode von Laodicea can. 57 (Mansi II 574).
[22] PL 170, 537—42; vgl. auch PL 170, 541—44; 609—64; 663—68.

St. Emmeran[23], Honorius Augustodunensis[24]. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang auch die Kontroverse des 12. Jahrhunderts zwischen Mönchen und Regularkanonikern, da sie auch die Berechtigung des mönchischen Apostolats berührt[25]. Schon 1096 hatte eine Synode von Nîmes in Anwesenheit Urbans II.[26] die Berechtigung des mönchischen Apostolats verteidigt. Vom 13. Jahrhundert an ist die Seelsorge in den mittelalterlichen Städten ohne die außerpfarrliche Seelsorge der Bettelorden überhaupt nicht mehr denkbar. In der Mitte des 13. Jahrhunderts erlebt die Kirche den ersten wirklich bedeutsamen Streit um das „Pfarrprinzip" im Kampf zwischen den Bettelorden einerseits und Wilhelm von Saint-Amour und seinen Anhängern andererseits, ein Streit, der theologisch und kirchenrechtlich zu ungunsten eines verabsolutierten Pfarrprinzips ausging[27], womit natürlich nicht bestritten ist, daß auch ideale Gründe auf seiten der Verfechter des Pfarrprinzips vorlagen und vor allem hinsichtlich der Unterordnung der Ordensseelsorge unter die Bischöfe gegenüber den Privilegien der Bettelorden seit dem 13. Jahrhundert wieder eine rückläufige Bewegung eingetreten ist. Was ein Thomas von York[28], ein Bonaventura[29] oder ein Thomas von Aquin[30] zugunsten der außerpfarrlichen Seelsorge der Bettelmönche zu sagen hatten, ist heute noch lesenswert, und manches Argument für das Pfarrprinzip, mit dem sie sich auseinandersetzen müssen, klingt überraschend modern (so z. B. wenn vom bräutlichen Verhältnis des Pfarrers zu seiner Kirche die Rede ist, in das sich niemand anderer einmischen dürfe, oder wenn das Pfarrecht dem ausschließlichen Recht des Bischofs auf Seelsorge parallelisiert wird). Dieser Streit um die Existenzberechtigung der außerordentlichen Seelsorge in der Mitte des 13. Jahrhunders hatte sein Nachspiel in der durch Johannes XXII. 1321 verurteilten Lehre des Johannes von Pouilly[31]. Bedeutung, Umfang und Einfluß der außerpfarrlichen Seelsorge, die hauptsächlich (aber nicht ausschließlich; man denke z. B. an die Oratorien Philipp Neris) vom Ordensklerus getragen wurde, hatte geschichtlich auch von da an noch seine kleineren Schwankungen. Aber grundsätzlich und in der Praxis blieb Recht und Möglichkeit

---

[23] Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus II, 2, 507 f.

[24] Text bei: I. A. Endres, Honorius Aug., Kempten 1906, 147 ff.

[25] Vgl. z. B. Anselm von Havelberg (PL 188, 119—140); Arno von Reichersberg (PL 194, 1493—1528).

[26] Mansi XX, 934 f.

[27] Die kirchenamtlichen Dokumente zu diesem Streit z. B. bei Cavallera, Thesaurus doctrinae catholicae n. 414 f (Dz. 458 f).

[28] „Manus, quae contra Omnipotentem tenditur" cap. 13—18: Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris, Münster 1920, 134—167.

[29] „Quare Fratres Minores praedicent et confessiones audiant" (Opusc. XIV: Quar. tom. VIII 375 ff).

[30] „Contra impugnantes Dei cultum et religionem" cap. 4, cap. 10, 12 (Opusc. I edit. Parm. XV 13—23; 52 f; 54—56).

[31] Vgl. Dz. 491—493.

der außerpfarrlichen Seelsorge von der Mitte des 13. Jahrhunderts an im wesentlichen bis in unsere Zeit unbestritten, und auch das Tridentinum bedeutet in dieser Sache keine wesentliche Zäsur, obwohl es[32] die restlose Einteilung der Diözesen in Pfarreien befahl. Höchstens in der Pastoraltheologie des Jansenismus und deren Bekämpfung kann man ein Wiederaufleben des ersten Streites um das Pfarrprinzip erblicken: Der „Parochianismus" des Jansenismus[33] und seine Lehre von der Unvereinbarkeit des Ordenslebens mit seelsorglicher Betätigung[34] bedeuten sachlich eine dogmatische und pastorelle Verabsolutierung des Pfarrprinzips, die auch in der Polemik der Aufklärung gegen das Ordensleben nachklingt. Auf Einzelheiten der ganzen weithin noch ungeschriebenen Geschichte der Schwankungen im Verhältnis zwischen Pfarrprinzip und dem Prinzip der außerordentlichen Seelsorge kann hier natürlich nicht eingegangen werden. Es wäre eine Geschichte, die einen guten Teil der Geschichte des Geistes, der Wirtschaft und des Kirchenrechtes des Abendlandes widerspiegeln würde. Es müßte da von vielen Dingen gesprochen werden: von der Geschichte der klösterlichen Exemtion, vom langsamen Wandel und Abbau der Pflicht zur pfarrlichen Sonntagsmesse oder der Pflicht, vor dem eigenen Pfarrer (wenigstens an Ostern) zu beichten, von der Geschichte des Predigtrechtes nichtpfarrlicher Seelsorger, von den Drittordensgemeinden der Bettelorden, von den „Compagnies de Prédication" im Frankreich Phillipps II. - August († 1223), vom Streit zwischen Welt- und Ordensklerus im Mittelalter über das Begräbnisrecht, von der Geschichte der Hauskapellen und nichtpfarrlichen Kirchen, des Bestrebens, Kirchen Klöstern zu inkorporieren, von der Geschichte der Wallfahrtsseelsorge, von der Entwicklung der Bruderschaften, der Marianischen Kongregationen, von der Geschichte der Volksmissionen, von den mittelalterlichen Zünften als Stätten außerpfarrlichen Standesseelsorge, von der Entwicklung des katholischen Vereinslebens im 19. Jahrhundert und vielen andern Dingen. Auf jeden Fall aber würde diese Geschichte der Seelsorge zeigen, daß das Pfarrprinzip in der Kirche nie allein herrschend war, die Kirche vielmehr in dem gesunden Lebensinstinkt, der sich gegen alle Prinzipienreiterei wehrt, die Mannigfaltigkeit des Lebens auch in der Seelsorge schützt.

Daß auch das geltende Recht der Kirche, das schließlich allein über Erwägungen der Angemessenheit hinaus wirklich geltende Prinzipien der Seelsorge schaffen kann, die mehr und genauer sind als das bloße Naturgesetz und die durch göttliche Stiftung gesetzten allgemeinen Normen der Sendung der Kirche, auch andere Prinzipien der Seelsorge kennt und rechtens sein läßt, das ist zum einen Teil schon im Zusammenhang mit dem Pfarrprinzip gezeigt worden, und ergibt sich zum andern Teil aus dem, was

---

[32] 24. Sitzung (11. 11. 1563), de reformatione XIII.
[33] Dz. 1510 f.
[34] Dz. 1580 ff.

noch über die Seelsorge der Ordensleute nach dem Kirchenrecht zu sagen sein wird.

Da ein guter Teil der außerpfarrlichen Seelsorge von den Ordensleuten getragen wird, sei zum Schluß dieses Abschnittes darum noch ein kurzes Wort zur Ordensseelsorge gesagt. Daß der letzte Sinn des Ordenslebens mit Seelsorge im allgemeinen durchaus verträglich ist, daran kann nicht gezweifelt werden. Schon Johannes Chrysostomus und Papst Siricius suchten Mönche für das priesterliche Apostolat zu gewinnen. Ein Eusebius von Vercelli, ein Paulinus von Nola, ein Martin von Tours, ein Augustinus suchten schon das Leben des Klerus mönchisch zu gestalten. Das alte Institut der Bichofsklöster, die Einrichtung der Regularkleriker, die seit dem 12. Jahrhundert fast unübersehbar gewordene Zahl von Orden und Kongregationen, die das Apostolat zu ihrem ausgesprochenen und kirchlich approbierten Ordenszweck rechnen, die Klärung dieser Frage durch die großen Theologen des Hochmittelalters, die schon erwähnten kirchenamtlichen Entscheidungen[37] machen diese Vereinbarkeit von Ordensleben und Seelsorge zu einer theologisch unbestreitbaren Wahrheit. Es mag aber heute nicht unnütz sein, wenn diese Wahrheit auch wieder ausdrücklich in Erinnerung gerufen wird. Nun bedeutet begrifflich und sachlich Seelsorge der Ordensleute auch in hierarchisch durchorganisierten Ländern noch nicht notwendig außerpfarrliche Seelsorge. Denn solche Seelsorge kann sich grundsätzlich auch im Rahmen der Pfarrei, also unter Wahrung des „Pfarreiprinzips“ entfalten, sei es, daß — wie es vielfach geschieht und im geltenden Kirchenrecht auch vorgesehen ist[38] — die Orden Pfarreien übernehmen, sei es, daß sie — was einen Großteil ihrer tatsächlichen Seelsorge ausmacht — sonstige seelsorgliche Arbeiten in den Pfarreien auf Einladung des Pfarrers leisten[39], so daß auch eine solche Tätigkeit „außerordentlicher“ Seelsorge im weiteren Sinn das Pfarreiprinzip nicht überschreitet. Aber tatsächlich überschreitet die Seelsorgetätigkeit der Orden sehr oft die Grenzen des Pfarrprinzips. Und höchstens hierin kann, wenn überhaupt, eine ernsthafte Frage gesehen werden. Was ist zu ihr zu sagen? Zunächst ist einmal zu betonen, daß eine außerpfarrliche Seelsorge der Ordensleute durchaus keine Verletzung des hierarchischen Prinzips aller Seelsorge ist, d. h. des Prinzips, daß alle Seelsorge in Sendung und Auftrag und als Organ des Papstes und der Bischöfe geschehen muß. Schon die großen Theologen des Mittelalters weisen darauf hin, daß Papst und Bischöfe ein ursprüngliches und unabdingbares Recht und die entsprechende Pflicht haben, seelsorglich die Gläubigen zu betreuen, und daß sie das Recht einer unmittelbaren Seelsorge an allen Gläubigen (der ganzen Kirche bzw. der ganzen Diözese) nicht dadurch verlieren, daß sie

[37] Dz. 458 f; 1580 ff. 491 ff.
[38] Vgl. besonders CIC can. 456; 630 f.
[39] Vgl. z. B. CIC can. 608 § 2 mit 1334; 1341 § 1.

Pfarrer mit der Wahrnehmung ihrer Rechte und Erfüllung ihrer Pflichten beauftragen in einem Maß und Umfang, dessen Bestimmung ganz in ihrem freien (an den Zweck der Maßnahme, nicht aber an irgendwelche ihrer Bestimmung vorausliegenden „Pfarrechte" gebundenen) Ermessen liegt. Daraus folgern schon diese Theologen mit Recht, daß wenn Papst oder Bischöfe Ordensleute mit der Ausübung dieser ursprünglich der kirchlichen Hierarchie obliegenden Seelsorge auch ohne pfarrlich-territoriale Eingrenzung betrauen, diese Seelsorge in genau der gleichen Weise wie das territoriale Pfarramt eine Funktion der Hierarchie und somit des von Christus gestifteten Organismus des Leibes Christi ist. Da der römische Papst eine allgemeine und u n m i t t e l bare Jurisdiktion über alle — auch die einzelnen — Gläubigen hat[40], so kann oder könnte er solche Seelsorgefunktionen auch ohne den „Instanzenweg" über die Bischöfe Ordensleuten übertragen, ohne daß man sagen könnte, daß dadurch das hierarchische Prinzip der Seelsorge im mindesten verletzt wäre (so selten eine solche Maßnahme, abgesehen von Randfällen, die hauptsächlich das innere Leben der exempten Klerikerorden selbst betrifft, nach dem geltenden Kirchenrecht faktisch getroffen werden mag). Wenn nun (zweitens) die volle Durchführung der Seelsorge eine auch a u ß e r pfarrliche Seelsorge in früheren Zeiten und in der Gegenwart tatsächlich erfordert, so ist es durchaus berechtigt, daß Papst und Bischöfe auch die Ordensleute zu einer solchen Seelsorge heranziehen. Nicht deshalb, weil Ordensleute wegen ihrer Ordensregel seelsorglich „beschäftigt" sein wollen und praktisch diese Beschäftigung nicht in der Pfarrseelsorge allein finden können. Sondern umgekehrt: Weil die Seelsorge aus ihren objektiven Bedürfnissen heraus teilweise auch in außerpfarrlicher Weise ausgeübt werden muß, darum kann in diesem Fall und im Maß dieser Bedürfnisse diese außerpfarrliche Seelsorge auch von Ordensleuten ausgeübt werden, wenn sie von der Hierarchie dazu berufen werden. Daraus folgt aber auch, daß die Ordensleute jene Arbeiten, die innerhalb der Pfarrseelsorge geschehen können, die also nicht aus der Natur der Sache heraus überpfarrlich getan werden müssen oder mit wirklich besonderem Nutzen getan werden können, nicht in den Kreis ihrer überpfarrlichen, „außerordenlichen" Seelsorgearbeit einbeziehen sollen. Wenn und wo sie zu objektiv überpfarrlicher Seelsorgearbeit nicht in der Lage sind (sei es wegen Fehlens solcher Arbeit, sei es wegen Mangels an gerade dafür geeigneten Kräften), sollen sie, wenn sie über freie Seelsorgekräfte verfügen, entweder eigentliche Aushilfsarbeit in Pfarreien des Weltklerus auf Anforderung dieser Pfarrer tun oder selbst (entsprechend dem Geist, den sie vertreten) bescheidene und „steinige" Pfarreien übernehmen oder neu gründen. Wenn z. B. eine nichtpfarrliche Ordenskirche nichts als eine Doublette der Pfarrkirche wäre, in der sie liegt, wenn sie nicht eine wirkliche

[40] Dz. 1827.

Sonderfunktion in der Seelsorge ausübt, die von einer Pfarrkirche nicht geleistet werden kann, dann soll sie ruhig ihren „Betrieb" einstellen oder in Städten mit zu großen Pfarreien selbst Kirche eines eigenen Pfarrsprengels werden.

Man wird vermuten, daß in dieser Hinsicht noch manches für eine bessere Verwendung von Seelsorgekräften unter den Ordensleuten getan werden könnte, für eine Verwendung, die manche überflüssige Reibung zwischen Ordensseelsorge und Pfarrseelsorge beseitigen würde. Weil es aber aus der Natur der Sache heraus überpfarrliche Seelsorgearbeit gibt und weil solche von Ordensleuten getan werden kann, so sieht auch (drittens) das geltende Kirchenrecht außerpfarrliche Seelsorge von Ordensleuten vor, billigt und schützt sie. So befiehlt das Kirchenrecht den Bischöfen, den Ordensleuten nicht ohne schwerwiegenden Grund die Predigtvollmacht oder die Beichtjurisdiktion zu verweigern[41]. Der Bischof darf sich in das innere Leben und die geistliche Leitung einer kirchlichen, durch apostoliches Privileg an einer Ordenskirche errichteten Vereinigung von Laien nicht einmischen[42]. Das kirchliche Vereinsrecht[43] kennt und billigt kirchliche Laienvereinigungen (Drittorden, Bruderschaften usw.), die sehr oft eine überpfarrliche Organisation aufweisen und der Eigenart dieser Vereinigungen entsprechend von Ordensleuten geleitet werden. Der Bischof kann aus einem wichtigen Grund Klöster und fromme Häuser, die in einem Pfarrbezirk liegen und nicht schon von vornherein rechtlich dem Pfarrer gegenüber exempt sind, der Betreuung durch den Pfarrer entziehen[44] und so gewissermaßen eine „Personalpfarrei" schaffen, eine Gemeinde ohne eigentliches Territorium, deren Seelsorge dann auch außerpfarrlich ist. Das Kirchenrecht[45] sieht vor, daß der Bischof den Katechismusunterricht bei Bedarf auch durch Ordensleute, und zwar auch in ihren eigenen Kirchen abhalten lassen kann. Das Kirchenrecht wünscht positiv, daß auch in den nichtpfarrlichen Kirchen, auch denen der Ordensleute, in den Sonntagsmessen gepredigt werde[46]. Wenn ein Bischof einer Klerikergenossenschaft die Niederlassung in seiner Diözese erlaubt, so muß er ihr auch unvermeidlich das Recht auf eine Kirche oder ein öffentliches Oratorium geben, in dem aus dem Begriff der Kirche und des öffentlichen Oratoriums heraus auch Gottesdienst (auch die Sonntagsmesse) für Laien gehalten werden kann[47]. Wo somit ein rechtmäßig errichtetes Haus einer Klerikergenossenschaft besteht, kann selbst der Bischof ein bestimmtes Maß von außerpfarrlicher Seelsorge durch die Ordensleute nicht mehr verbieten,

[41] CIC can. 1339 § 1; can. 874 § 2.
[42] CIC can. 690 § 2.
[43] CIC can. 684—725.
[44] CIC can. 464 § 2.
[45] CIC can. 1334.
[46] CIC can. 1345; cf. auch can. 483 1°.
[47] CIC can. 487 § 2.

zumal[48] in der Niederlassungserlaubnis auch (wenn nicht ausdrücklich dabei etwas anderes vereinbart wurde) eingeschlossen ist, daß die Ordensleute die ihnen eigentümliche Ordenstätigkeit, also u. a. die Seelsorge (über ihre eigene Kirche hinaus) ausüben dürfen. Sind damit auch nur allgemeine Rahmenbestimmungen gegeben, die für sich allein für die sachliche Berechtigung der außerpfarrlichen Seelsorgearbeit der Ordensleute (auch solcher, die in diesem Rahmen bleibt) im Einzelfall noch keine volle Gewähr bieten, so zeigen diese kirchenrechtlichen Bestimmungen doch deutlich, daß das geltende Kirchenrecht grundsätzlich auch außerpfarrliche Seelsorge der Ordensleute für berechtigt und wünschenswert hält. Und da diese Bestimmungen ja schließlich nicht eigentlich „zugunsten" der Ordensleute getroffen wurden, um ihnen „Arbeit" oder „Rechte" und Privilegien zu geben, sondern um der Seelsorge selbst willen, so zeigen diese Canones, daß hinter diesen Normen des heutigen Kirchenrechts offenbar dieselben Überlegungen stehen, wie wir sie oben über die Grenzen des Pfarrprinzips vom Objekt der Seelsorge her angestellt haben. Die „Existenz" von Prinzipien auch außerpfarrlicher Seelsorge ist somit durch das Kirchenrecht ebenso gewährleistet wie die „Existenz" des Pfarrprinzips, die auch nur durch das gesetzte Recht der Kirche gegeben ist.

3.

Es sollen zum Schluß aus unseren theoretischen Erwägungen noch einige Überlegungen angefügt werden, die vielleicht für die pastorelle Praxis von einigem Nutzen sein können. Dabei kann es sich selbstverständlich nicht um eine konkrete Abgrenzung und Kompetenzverteilung zwischen pfarrlicher und außerpfarrlicher Seelsorge im einzelnen handeln. Dieses Unternehmen würde eine genauere Untersuchung der seelsorglichen Arbeit nach Aufgabe, vorhandenen Kräften und vorliegender Situation erfordern und ist Sache der dafür zuständigen Ordinariate. Aber einiges, das zwischen allgemeinster Theorie und einzelnster Praxis liegt, kann vielleicht doch noch zu dem hinzugefügt werden, was da und dort schon bisher an Ausblicken in die Praxis sich ergab.

Wenn *de iure* und *de facto* neben dem Pfarrprinzip (sowohl als Pfarrei- wie als Pfarrerprinzip) noch andere Prinzipien der Organisation der Seelsorge, mindestens also das Standes- und das Freigruppenprinzip Geltung haben, und wenn feste und übersichtliche (was nicht heißt: primitive und sture) Verhältnisse herrschen sollen, dann ist auf allen beteiligten Seiten guter und selbstloser Wille zu Verträglichkeit und Zusammenarbeit notwendig. Wenn man das Pfarrprinzip nicht deshalb verabsolutieren darf, damit man auch ohne allseits guten Willen klare Verhältnisse schaffen kann, so müssen die Vertreter des Pfarrprinzips bei den Vertretern überpfarrlicher Standesverbände und Bünde auch Verständnis für die

[48] CIC 1. c.

Bedeutung einer lebendigen Pfarrseelsorge finden können, für das Leben der Pfarrei, die nicht bloß nachträgliche Dachorganisation von Gruppen und Verbänden oder Sammlung derer sein kann, für die sich diese anderen Organisationen nicht interessieren. Und umgekehrt: Die Vertreter des Standes- und Freigruppenprinzips müssen spüren können, daß bei den Pfarrern nicht klerikale Herrschsucht, sondern jene Haltung lebt, die Paulus einen ähnlichen Kompetenzstreit für seine Person lösen ließ: *dum omni modo ... Christus adnuntietur*[49]. Wo nun einmal mehrere „Prinzipien" ihr eigenes Recht fordern können, wird das Entscheidende immer die Haltung der Verständnisbereitschaft und der Liebe sein, ohne die in der Praxis auch eine Reduktion der Theorie auf ein einziges Prinzip versagen wird, und mit der auch die schwierige Aufgabe, mehrere Prinzipien im selben Raume der Wirklichkeit zu ihrem Recht kommen zu lassen, im letzten Grunde doch sehr einfach ist. Selbstlose, bescheidene Liebe ist sehr praktisch: Sie lehrt die Berechtigung vieler Prinzipien sehen und bringt sie in der Praxis auf ihren Nenner. Juristisch noch so scharf ausgeklügelte Normen können nie die richtige sittliche Haltung derer ersetzen, die diese Normen verwirklichen sollen. Reibungen, die aus dem Mangel einer solchen Haltung kommen, können nie durch noch so genau ausgeklügelte Richtlinien und Grenzziehungen vermieden werden. Wo solche Reibungen sich einstellen, muß zunächst nach der Besinnung der Gewissen, nicht der Juristen gerufen werden.

Wenn im vorausgehenden Notwendigkeit und Recht außerpfarrlicher Seelsorge in Schutz genommen wurde, so ist damit nicht einer wilden Hypertrophie außer- und überpfarrlicher Gruppen, Bünde und Vereine das Wort geredet. Es ist damit nicht gemeint, daß in dieser Hinsicht der Zustand vor 1933 für immer kanonische Geltung habe, daß alles „beim Alten" von 1933 bleiben müsse. Vieles, was damals da war, kann ruhig begraben bleiben, weil es Ausdruck deutscher Eigenbrötlerei und Vereinsmeierei, nicht aber echter seelsorglicher Bedürfnisse und echten freien Lebens war. Und dort, wo bewährtes Altes oder notwendiges und nützliches Neues wieder lebendig wird, muß es den Willen zu wirklicher Zusammenarbeit mit der Pfarrseelsorge haben. Auf das Standes- oder Freigruppenprinzip sollten die sich berufen, die die stärkste Liebe zum Altar ihrer Pfarrei haben, die ihre christliche Freiheit dadurch beweisen, daß sie liebend dem Ganzen zu dienen bereit sind, das doch nun einmal in der Pfarrei, der „Kirche", seinen ersten und deutlichsten Ausdruck findet. Wo die rechte Haltung auf allen Seiten vorhanden ist, läßt sich die tatsächliche Zusammenarbeit mit der Pfarrseelsorge erreichen, auch wenn es oft nicht leicht sein wird, sie in juristischen Abmachungen und Normen in einer für alle Teile befriedigenden Weise zu formulieren. Wer begriffen hat, daß solche Abmachungen ohne den rechten

[49] Phil 1, 12—20.

lebendigen Geist doch tot bleiben, wird nicht sehr unglücklich sein, wenn er den Eindruck hat, daß sie nicht allseitig die wünschenswerte „Garantie“ für diese Zusammenarbeit und Einordnung bieten.

Wo mehrere berechtigte „Prinzipien“ in der einen Wirklichkeit sich auswirken wollen und müssen, ist solche Zusammenarbeit nicht ohne einen „Kompromiß“ möglich. In solchen Fällen ist eine solche Verständigung kein „fauler“ Kompromiß. Und wo auf allen Seiten letztlich nicht die Herrschaft des vertretenen Prinzips, sondern das Heil der Seelen gesucht wird, wird ein solcher Kompromiß bei den Beteiligten nicht den Eindruck erwecken, „schmerzliche Opfer“ für die Verständigung gebracht zu haben. Weil es aus der Natur der Sache heraus an sich verschiedene Lösungen der Frage, wie konkret die vielen Prinzipien in der Praxis auszugleichen sind, geben kann, ist die letzte Lösung eine Sache der Entscheidung, also eine Aufgabe der kirchlichen Autorität. Ist sie nach reiflicher Prüfung einmal in einem wirklich möglichen Ausgleich gefallen, dann soll auch nicht endlos weiter debattiert, sondern an die Arbeit gegangen werden. Denn die Seelsorge besteht nicht in der Debatte über ihre Grundsätze. Es ist besser, ohne „die ideale Lösung“ (die es auf diesem Gebiet grundsätzlich nie geben kann) zu arbeiten, als müßig auf Grundsätze der Seelsorge zu warten, die noch idealer, gerechter und klüger sind als die, für welche nun einmal die autoritative Entscheidung gefallen ist. In der heutigen geistigen Not der Menschen ist allmählich genug gestritten über die Prinzipien, nach denen diese Menschen zu retten sind. Wenn einer rettet, braucht er keinen neben sich, der aufpaßt, ob er es auch prinzipiengerecht macht. So wenig es eine apriorisch ableitbare, ein für alle mal gültige, beste Synthese der verschiedenen Seelsorgeprinzipien geben kann, so gibt es doch im praktischen Leben ein sehr eindeutiges Kriterium, ob eine mögliche Synthese, und zwar nicht bloß in juristischen Abmachungen auf dem Papier, sondern in den Herzen der Vertreter der einzelnen Prinzipien, tatsächlich gelungen ist. Sie ist nur dann gelungen, wenn der Pfarrer des Pfarrprinzips ein positives, tätiges Interesse zeigt an den Formen der außerordentlichen Seelsorge, wenn er seine Pfarrkinder nach dem Maß ihrer (nicht seiner!) Bedürfnisse mit diesen Formen (mit Bünden, Orden, Genossenschaften, Schrifttum usw.) in Kontakt zu bringen sucht, und wenn der geistliche Vertreter der außerpfarrlichen Seelsorge ein tätiges Verantwortungsbewußtsein für das Leben der Pfarrei hat, wenn er von sich aus die Menschen seiner Seelsorge nach Kräften für das Leben der Pfarrei aktiviert.

Zusammenarbeit und Einordnung schließt eine „Konkurrenz“ nicht aus. Es schadet gar nichts, wenn ein Prediger weiß, daß ihm seine Zuhörer zu einem andern davonlaufen können, wenn er schlecht predigt. „Die Konkurrenz“ auch auf dem Gebiet der Seelsorge durch juristische Maßnahmen (z. B. durch ein verabsolutiertes Pfarrprinzip) von vornherein unmöglich machen wollen, wäre nur

ein Zeichen der Schwäche, ein Beweis, daß man sich selbst und nicht das Heil der Seelen sucht. Jede Vielfalt, jede Konkurernz auf seelsorglichem Gebiet von vornherein als „Wirrwarr" und „Durcheinander" und „Zersplitterung" verdächtigen, wäre Zeichen desselben Übels oder eine sehr kurzsichtige Seelsorgepolitik. Selbst wenn „es" (d. h. in Wahrheit: für den Menschen der „konkurrenzlosen" Institution) ohne Konkurrenz eine Zeitlang reibungsloser und unbehinderter gehen sollte, so würde auf die Dauer ein solcher Vorteil durch das langsame, aber sichere Vergreisen einer solchen Institution in Selbstgenügsamkeit erkauft werden. Die erwünschte Zusammenarbeit der pfarrlichen und außerpfarrlichen Seelsorge darf daher nicht dann erst als geglückt gelten, wenn die verschiedenen Institutionen sich in keiner Weise mehr „Konkurrenz" machen. Wille zur Einordnung und lebendiger Wille zu ehrlicher und sachlicher Konkurrenz sind durchaus vereinbar. Wir brauchen auch auf dem Gebiet der Seelsorge keine bürokratisch von oben bis ins einzelne „gelenkte Wirtschaft".

Es sei schließlich noch ausdrücklich betont, daß mit allen bisherigen Überlegungen nirgends ausdrücklich Stellung genommen wurde zu der Frage der ü b e r diözesanen Verbände und der Möglichkeit sowie der Grenzen der zentralen Leitung solcher Verbände. Das ist eine Sonderfrage, die eigens überdacht werden müßte.

In dem früher zitierten Werk des hl. Kirchenlehrers Bonaventura ging es eigentlich auch um das *ius positivum* des Pfarrprinzips und somit um die Frage, wie man sich zu ihm zu verhalten habe, wenn angesichts der Bedürfnisse des Heiles der Menschen in der konkreten Zeitsituation die Liebe fordert, es nicht zum einzigen Prinzip der Organisation der Seelsorge zu machen. Die Schlußworte seiner ganzen Untersuchung enthalten den Kern unserer ganzen Überlegung und somit mögen sie auch diese Überlegung beschließen: *... rigor iuris positivi, ubi expedit, servandus est, ubi autem salutem impedit, remittendus est ... Quod enim pro caritate institutum est, non debet contra caritatem militare. Amen. Et sic est finis illius quaestionis*[50].

---

[50] Quar. VIII 381.

DIE NEUTESTAMENTLICHE GEISTLEHRE NACH DER DARSTELLUNG VON FRIEDRICH BÜCHSEL

auf dem Hintergrund seiner Auffassung der Gotteslehre und seiner Christusanschauung

Von Karl Prümm S. J., z. Zt. Pullach

Das heute so geförderte Anliegen der Kircheneinigung enthebt die wissenschaftliche Theologie nicht der Aufgabe einer Herausstellung der Lehrunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten; es kann vielmehr, wie Protestanten selbst in jüngster Zeit wieder kraftvoll betont haben[1], nur unter klarer Sicht dieser Unterschiede ehrlich ins Auge gefaßt werden. Da der Protestantismus keine autoritative Lehrinstanz kennt, hat bei ihm das Votum der wissenschaftlichen Theologen besondere Geltung. Mit Recht haben darum die Herausgeber der bekannten Offenburger Dokumente[2] dafür Sorge getragen, daß in dem Gesamtbericht über die ökumenische Bewegung in Deutschland, den sie unter dem Titel „Protestants et Catholiques d'Allemagne" kürzlich veröffentlicht haben[3], eine Übersicht über die jüngste Entwicklung innerhalb der protestantischen deutschen Theologie nicht fehle[4]. Darin wird unter anderem zur Beleuchtung des hohen Grades der Entfernung vom alten Glauben, die bezüglich der trintarischen Gotteslehre bei einer starken Richtung innerhalb der protestantischen deutschen Theologie heute feststellbar ist, auf einen Aufsatz von D. Steinbeck verwiesen[5]. Darin heißt es unter Berufung auf R. Seebergs Christliche Dogmatik[6]: „Von drei nebeneinander stehenden selbständigen ‚Personen' in Gott, wie die kirchliche Lehre in den Bekenntnissen es sich vorstellt, kann ... keine Rede mehr sein. Es gibt nicht von Ewigkeit her einen Vater, einen Sohn, einen Heiligen Geist, die zusammen den einen Gott ausmachen sollen, sondern es gibt nur den einen Gott, der sich als Schöpfer betätigt, der sich als Vater Jesu Christi, seines ‚Sohnes' (alle Anführungszeichen bei Steinbeck!) und Mittlers offenbart, und der als Geist, der er ja ist, in Menschenherzen den Glauben erweckt und sie zur Kirche zusammenschließt. Es ist klar, daß dies nicht die alte Trinitätslehre ist, sondern eine bessere, die einer theologisch geläuterten Auffassung der Offenbarung Gottes mehr entspricht."

Das eine wird mit dieser Aufgabe der alten Lehre allerdings erreicht: die Preisgabe des Mysteriums. Insofern hat Steinbeck vollkommen recht, wenn er sagt: „Seebergs Lehre ist gar nicht paradox, denn die Einheit der göttlichen Person wird durch die drei verschiedenen Willensakte gar nicht gefährdet." Diese Auffassung der göttlichen Offenbarung, zu deren wissenschaftlicher Läuterung nach Steinbecks Urteil Seebergs Antitrinitarismus vorzüglich stimmen soll, ist einfach

[1] Vgl. W. Stählin in der sofort in Anm. 2 angezogenen Dokumentensammlung, S. 6, unter der Teilüberschrift: Par l'intransigeance dans la vérité.

[2] Herausgegeben unter der Leitung von J. du Riveau.

[3] 1947, Cahier 2.

[4] A. Grillmeier, L'évolution du protestantisme allemand vue par un théologien catholique (9—17).

[5] Charakteristische Wandlungen des Gottesgedankens in der neueren systematischen Theologie: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 3. F. 13 (1943/44) 306—26.

[6] I/II, Leipzig 1924/25.

die modernistische, wie übrigens Steinbeck auf der Schlußseite seines Aufsatzes ziemlich deutlich verrät, wenn er es für unmöglich hält, aus der Offenbarung zu Erkenntnissen über Gott vorzudringen, die überzeitliche Gültigkeit besäßen. Das aber ist gerade der Sinn der Offenbarung, uns solche zu geben — ohne daß freilich dadurch dem Menschen je das Wesen Gottes aus sich heraus erkennbar werden könnte.

Es ist nun bekannt, daß die biblische Theologie des Protestantismus dieser Zersetzung des trinitarischen Bekenntnisses gründlich vorgearbeitet hat. Was das eine Teilstück dieses Glaubens angeht, die wahre Gottheit des Wortes, so ist darüber in nicht wenigen katholischen Zusammenfassungen berichtet worden[7]. Über die Entwicklung der Geistanschauung innerhalb der protestantischen Bibeltheologie der letzten Jahrzehnte ist nicht so ausgiebig in eigenen Arbeiten gesprochen worden. Wenn wir hier über die Anschauungen eines einzelnen biblischen Theologen, nämlich F. Büchsel, zu diesem Lehrpunkt (allerdings, wie es die Natur der Sache verlangt, doch in Zusammenhang mit der Frage von der Gottheit Jesu Christi, von der sie offenbarungsgeschichtlich unabtrennbar ist) zusammenfassend berichten, so hat eine solche kritische Übersicht darin wohl ihre Berechtigung, daß es sich hier um den Verfasser der einzigen großen Monographie über die biblische Geistlehre handelt[8]. Zudem gilt B. als maßvoller Autor; er wird zu den sogenannten modern-positiven Theologen gezählt. Wir werden seine Auffassungen als typisch für die mancher anderer protestantischer Theologen nehmen dürfen. Wir beziehen auch noch drei weitere Werke von B., nämlich den Johanneskommentar[9], sein letztes Werk, sowie (gelegentlich wenigstens) seine fast gleichzeitig erschienene Theologie des Neuen Testamentes[10] und das Buch über Johannes und den hellenistischen Synkretismus[11] in den Bericht mit ein.

Büchsel ist kein Befürworter der Abhängigkeit der ntl. Autoren vom Hellenismus. Man braucht bloß sein Buch „Johannes und der hellenistische Synkretismus" aufzuschlagen[12]. Dort urteilt er: „Ein Christentum, das im hellenistischen Synkretismus seine eigentlichen Wurzeln hat, hat gar keine Veranlassung, seine Darstellung des Evangeliums so auszugestalten, daß sie den Juden nachweist, wie sie mit ihrem Unglauben im Unrecht sind." Aus der nämlichen Überzeugung lehnt Büchsel auch jede Bedingtheit der Hoheitsaussagen über Jesus durch die philonische Logoslehre kraftvoll ab. Seine positive Erklärung dieser Aussagen hat dieselbe Gestalt wie seine Stellungnahme zu den Hoheitsaussagen Pauli. Er glaubt auskommen zu können mit der Berufung auf die bloße Liebesgemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn. „Die Prädizierung des Sohnes als Gott, mein Gott, der wahrhaftige Gott, ist nur der höchste Ausdruck für diese Stellung des Sohnes zu den Gläubigen." Büchsel protestiert dagegen, daß der Glaube des Johannes „seinen Grund habe in einer metaphysischen Theorie." Dieselbe Verwahrung lesen wir im Joh.-Komm.

---

[7] Vgl. besonders das bekannte Werk von Hilarin Felder, Jesus Christus (Paderborn 1911/14).
[8] Der Geist Gottes, Gütersloh 1926.
[9] Neues Göttinger Bibelwerk, 4. Teilbändchen, 1937.
[10] Gütersloh 1937.
[11] Gütersloh 1928.
[12] 109.

von Büchsel[13] zu Jo 5, 19—30: „Diese Gottgleichheit hat nichts mit einer Beziehung der Substanz oder Natur Jesu zu der des Vaters zu tun. Sie ist persönliche Gemeinschaft des Menschen Jesu mit Gott als seinem Vater. Alle Metaphysik, auch alle theologische Metaphysik liegt der Stelle fern... Die Wurzel der Gottgleichheit Jesu ist die Liebe des Vaters zu ihm und nichts anderes." Hier sehen wir deutlich: der Protest des Exegeten geht nicht nur dagegen, daß metaphysische Theorien dem Johannes fremd seien — das kann und muß man durchaus zugeben — sondern auch dagegen, daß er die Tatsache lehre, die die Kirche später in die Form metaphysischer Aussagen gekleidet hat (d. h. solcher Aussagen, die Termini benützen, wie sie auch in der Metaphysik gelten), und das ist ganz unzutreffend. Nach derselben Unterscheidung muß der wahre Kern (Abwesenheit „metaphysischer Theorien") von dem schwerwiegenden Irrtum (Abwesenheit metaphysischer Wesensaussagen über das zwischen Sohn und Vater obwaltende Verhältnis der Wesensgleichheit) auch bezüglich der Beurteilung der paulinischen Christologie durch B. auseinandergehalten werden[14].

Man fragt sich, wie B. bei dieser Verflüchtigung der Gemeinschaft zwischen dem Sohn und dem Vater ins Moralische, Intentionale, Nicht-Seinshafte, mit den Präexistential-Aussagen Jesu fertig wird. Er eröffnet seine Anschauung darüber im Johanneskommentar zu Jo 8, 59: „...die Ewigkeit Jesu... beruht darauf, daß Gott ihn ewig liebt, vor der Erschaffung der Welt geliebt hat (17, 24)... Jesus ist ewig, nicht als Der, der in der Zeit anfangs- und endlos wäre, sondern als Der, der mit seinem Tun und Charakter über der Zeitlichkeit steht. Ewigkeit ist bei ihm nicht Verlängerung des zeitlich-irdischen Daseins ins Unendliche, sondern etwas von der Zeitlichkeit der Art nach Verschiedenes, ein Stehen über der Zeitlichkeit vermöge des Stehens in der ewigen Liebe Gottes, vermöge der Hingabe an diese, deshalb Opfer des irdisch-zeitlichen Daseins." Bei der ganzen Meinungsäußerung, aus der hier nur die besonders charakteristischen Anfangs- und Schlußsätze ausgehoben sind, stellt sich B. als unbedingt abzuwehrende Lehre die von der Vorzeitlichkeit der menschlichen Seele Jesu vor. (So ausdrücklich — mit dem Zusatz: „Solche Vorstellungen, die den Menschen wenigstens seiner Innerlichkeit nach zu einer Art Gottheit machen, liegen Johannes ganz fern.") Es ist der Horror vor der Zweinaturenlehre, der auf diese ganz abwegigen Gedanken- und Auslegungsbahnen führt.

Natürlich ist bei solchen Grundvoraussetzungen für eine Geistlehre, die mit einer göttlichen Substantialität des Geistes und seiner personalen Selbständigkeit rechnet, kein günstiger Boden. Sehr aufschlußreich für die Gedanken, die sich B. über den Sinn des Geistes im Geistevangelium schlechthin, dem des Johannes, zurechtgelegt hat, sind seine Ausführungen im gleichen Kommentar zu Jo 8, 39. Es geht um die Auslegung, die Johannes dem Jesuswort vom Haupttag des Laubhüttenfestes von den „Strömen lebendigen Wassers" gibt. „Der Geist" — meint B. —, ist nicht die „übergreifende Wirkung der gewaltigen Persönlichkeit Jesu", nichts historisch oder psychologisch zu

[13] 75.

[14] Vgl. B., Theologie des NT 97: „Je mehr bei Paulus Jesus Gott an die Seite gerückt ist, um so mehr muß betont werden, daß er durchaus nur der Sohn ist ... metaphysische Aussagen über die Substanz und Natur beider finden sich bei ihm erst recht nicht."

Verstehendes, erst recht nicht die Kausalität des Wunderbaren oder irgend etwas, das mit dem Kraftgedanken zu umschreiben ist. Geistbesitz ist die unmittelbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wie sie von Gott auf Grund der vollendeten Gemeinschaft Jesu mit Gott geschenkt wird ... Deshalb entsteht Geistbesitz nicht als Nachwirkung des geschichtlichen Jesus, sondern als Gabe des Auferstandenen (16, 7). Zum Geistbesitz kommt es da, wo der Mensch steht vor der Wirklichkeit des Todesüberwinders und es wagt, Ja zu ihm als seinem Herrn, als dem Sohne Gottes zu sagen.“ An diesem Gedankengang ist bemerkenswert, daß er zwar zu Eingang die Frage aufgreift, wer der Geist sei, dann aber unter Umgehung einer Antwort auf die so aufgeworfene Frage zu bestimmen sucht, was Geistbesitz bedeute. Überdies wird die Antwort auf diese Frage einmal von der durch den Geistbesitz hergestellten Verbindung mit Gott her versucht, dann (ursächlich) von der Art her, ihn zu erwerben (nämlich durch den Glauben), also wieder unter Absehen von jeder Wesensbestimmung dessen, was die personale Größe „Geist“ selbst in sich bedeutet. Was wir vor uns haben, ist also eine eigenartige Mischung von Aussagen. Da steht zunächst eine berechtigte und verdienstvolle Polemik gegen einzelne Formen der Herabwertung des Geistes zu einer Abstraktion, einem Begriffswort für bestimmte in den Gläubigen angetroffene seelische Wirklichkeiten, die von Jesus ausgehen, und zu einem impersonal vorgestellten Ursachenprinzip für diese Wirklichkeiten. Damit verbunden ist aber eine völlig unzureichende positive Bestimmung dessen, was der Geist in Wahrheit ist.

Dasselbe Beieinander finden wir bei der Erklärung der Johanneischen Parakletsprüche[15]. B. vermeidet alles, was wie eine Anerkennung der Substantialität nicht nur des Geistes, sondern auch des Sohnes[16] ausgelegt werden könnte. Dabei zwingt ihn doch z. B. der zweite Spruch 14, 25 f zu einer Sinnwiedergabe, die diese Gleichwesentlichkeit des Geistes sachlich fast unmittelbar zum Ausdruck bringt[17]! — Auch bei Auslegung von Jo 21, 22 wählt B. für Geist die impersonale Wiedergabe: „die lebendige, von innen her in ihnen wirkende Gottverbundenheit“ (179). So schön B. die Tatsache erfaßt hat, daß die erste Wirksamkeit des Geistes darin besteht, die Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne zu verbinden, so bedauerlich ist es, daß

---

[15] Vgl. den Kommentar zum ersten Spruch, Jo 14, 16 f. Die positive Inhaltsbestimmung lautet so: „Er (der Geist Gottes) ... ist Gottes Gegenwart bei den Jüngern, die ihnen Jesu Fürbitte verschafft“ (148).

[16] Auf Grund von Jo 14, 10 („Ich im Vater und der Vater in mir“) meint B., die Stelle ergebe, daß es sich dabei um das Wirken Gottes und Jesu handle, nicht um eine Einheit Jesu mit Gott, die jenseits seines bewußten Lebens läge und nur in Substanzbeziehungen zwischen Gott und ihm greifbar würde. Die unmittelbare Absicht dieser Stelle geht augenscheinlich darauf, das als Inhalt der Stelle auszuschließen, was die spätere Theologie und die Kirchenlehre die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater nennt. Es ist natürlich widersinnig, in Gott eine Schicht des Unbewußten anzunehmen, wie sie einmal das menschliche Seelenleben mit seiner Gedächtniskraft kennt und sodann beim Menschen schon deswegen sinnvoll ausgesagt werden kann, weil bei ihm eben nicht Sein und Betätigung zusammenfallen wie in Gott, dem *actus purus*.

[17] „Der Geist ist streng als der Geist Gottes und seines Sohnes gedacht; er hat ihnen gegenüber keine Andersartigkeit. Der trinitarische Gedanke liegt zugrunde, wenn er auch formell nicht durchgeführt ist“ (149).

er nun das Wesen des Geistes nicht abhebt von dieser seiner Wirksamkeit, sondern sich so ausdrückt, daß man urteilen muß, er lasse wenigstens an dieser Stelle dieses Wesen des Geistes in der genannten Funktion aufgehen.

So lesen wir denn auch in seinem religionsvergleichenden Buch über Johannes und den Synkretismus, wo es sich darum handelt, die hinter der Christusmystik aufscheinende Geistmystik des Johannes zu deuten: „Jesus steht zu den Jüngern in demselben Verhältnis, wie der Vater zu ihm. Diese Gegenwart des Vaters in Jesu, die sich im Worte und Werke Jesu zeigt, ist augenscheinlich der Geistbesitz Jesu... Bei Jesus ist also das Sein Gottes in ihm und sein Sein in Gott im Grunde nichts anderes als sein Geistbesitz. Entsprechend ist auch bei den Jüngern Jesu das Sein Jesu in ihnen und ihr Sein in Jesus ihr Geistbesitz[18]". Als Belegstelle für dieses Zusammenfallen des Geistbesitzes mit einem Verhalten des Vaters zu Jesus und einem solchen des Vaters und Jesu zu den Gläubigen (die in den Jüngern vertreten waren) glaubt B. die beiden Parakletsprüche des 14. Kapitels anführen zu dürfen, weil in ihnen das Kommen des Geistes das Kommen Jesu zu den Jüngern und das Wohnungnehmen Jesu und Gottes (wir sagen in heutiger kirchlicher Sprache: des Vaters) bei den Jüngern bedeute. Das ist natürlich eine Beweisführung, die an der im ersten Parakletspruch schon so stark hervorgehobenen personalen Selbständigkeit des Geistes glatt vorbeigeht.

Das aber ist um so merkwürdiger, als dann B. sofort in der Anmerkung zu diesem Text doch gegen Windisch (der diese fünf Sprüche als Umarbeitung einer ursprünglich von Engeln handelnden Vorlage auf den Geist gedeutet hat) betont, daß die Vorstellung vom Geist als Person in den Parakletstellen besonders kraftvoll ausgebildet sei; B. legt gegen ihre Auflösung in eine bloß den Menschen ergreifende Kraft Verwahrung ein. Und in der Synthese der Geistaussagen des Johannes-Evangeliums in der Monographie „Der Geist Gottes", die viele feine Umschreibungen des Inhaltes Johanneischer Geiststellen bietet, wird der Personalcharakter des Geistes ganz scharf aus dem Textbestand begründet: „Die Vorstellung von dem Persönlichsein des Geistes kehrt zu regelmäßig wieder, als daß sie nur Ausdrucksform sein könnte. Persönlich ist auch sein Verhältnis zur Wahrheit — bzw. zu Gott —, gedacht... Persönlich ist auch sein Verhältnis zu Jesus. Demgemäß nun auch die Wirkung des Geistes in der Jüngerschaft. Der Geist wirkt als Person auf Personen." Man sollte meinen, diese Erkenntnisse, die sich B. in der großen Sonderuntersuchung erarbeitet hatte, müßte er in dem elf Jahre später herausgekommenen Kommentar zu Johannes irgendwie aufscheinen lassen. Aber das ist, wie wir sahen, nicht der Fall. Hier ist der Geist der Ausdruck für einen Tatbestand, für ein Verhältnis Gottes und Jesu zum Menschen, das bald mehr statisch als Gegenwart, bald mehr aktualistisch als Wirksamkeit gesehen wird. Und auch in der Monographie fehlt jede Zusammenschau dessen, was an den Pneumaaussagen des Johannes auf die Gottheit des Geistes hinweist, mit der grundlegenden Erkenntnis über seine Persönlichkeit. Hat hier B. die Wucht der Texte, soweit sie die persönliche Eigenständigkeit des Geistes sicherstellen,

[18] Analog deutet B. Jo 3, 6: „... hier ist mit dem Geist Gottes unmittelbare und persönliche Gegenwart beim Menschen gemeint, die ihm so, wie er sich vorfindet, fehlt" (52).

ehrlich anerkannt, so gibt er doch zugleich der Abneigung nach, sich in den Gedanken einzuleben, daß in der ntl. und insbesondere der Johanneischen Lehre das Getragensein der göttlichen Substanz durch diese Person zum Ausdruck gebracht sein könnte. Darum geht ihm von vornherein das Vermögen ab, das Bild, das diese Quellen vom Geist entwerfen, als das einer göttlichen Person zu zeichnen und abzurunden. Das letzte Wort, das B. in seiner Geist-Gottes-Monographie hierzu zu sagen hat, macht denn leider auch tief unter der Hoheit dieser Gotteswürde Halt. B. schreibt hier abschließend zum Geistbegriff des vierten Evangelisten: „Der Geist war auch ihm der heilige Geist Gottes. Aber die Heiligkeit und Göttlichkeit des Geistes lag ihm in nichts anderem als in der Wahrheit, die der Geist ihm und der Gemeinde schenkte. Denn die Wahrheit war ihm mit der Gnade verschwistert. Durch die Wahrheit wußte er sich geheiligt und befreit, zur rechten Anbetung befähigt, mit Gott auf ewig verbunden[19]". Wäre das alles in dem Sinne gemeint, in dem die Theologie von einer „subsistierenden Wahrheit" und von der „ungeschaffenen Gnade" der Gerechtfertigten spricht, so könnte diese Kennzeichnung des Geistes allenfalls als ausreichend oder wenigstens das Wesentliche treffend gelten. Aber wie die ganzen Ausführungen, die B. so abschließt, zeigen, liegt ein solches metaphysisches Verständnis von Wahrheit und Gnade seinem Vorstellungskreis ganz fern; er betrachtet es vielmehr als schlimmsten Verstoß gegen eine gesunde Johannes-Auslegung, diese Begriffe mit seinen Geistaussagen zu verbinden, weil sie ihm als aus einer ganz anderen und späteren Zeit künstlich an den schlichten Text herangetragen vorkommen. Natürlich sind Termini wie subsistierende Wahrheit oder ungeschaffene Gnade spätere Prägungen, und es wäre ein arger Anachronismus, solche Termini einem biblischen Autor in den Mund zu legen. Aber es kann doch sein, daß der damit gemeinte Gedanke zu Hilfe genommen werden muß, um die Tiefe so inhaltsschwerer Sätze, wie sie in den Johanneischen Pneumatexten enthalten sind, sichtbar zu machen. Diese Tiefe aber hat Johannes durchaus nicht, wie B. meint, durch die geistige Arbeit „des Besinnens, der Versenkung, des Durchkämpfens" der Offenbarung Jesu[20] errungen und sie dann seinem Evangelium einverleibt. Mit einer solchen Sprechweise überträgt B. die Anwendung der psychologischen Entstehungsdeutung, die sich bei der Paulusforschung so verhängnisvoll ausgewirkt hat, auf den vierten Evangelisten. Die Voraussetzung, die B. zu dieser Vorstellung über das geschichtliche Werden der Pneumalehre des Johannes drängt, besteht auch gar nicht zu recht. In Wahrheit klafft zwischen dem Johanneischen Pneuma und dem des Paulus oder der Urgemeinde durchaus nicht eine solche Kluft, wie B. sie meint beobachten zu sollen. Die grundsätzliche Bedeutung des Pneumaglaubens der Urgemeinde kann die moderne biblische Theologie nicht bestreiten, weil sie zugeben muß, daß Paulus selbst trotz aller Betonung der Selbständigkeit seines Evangeliums soviel Nachdruck legt auf dessen Übereinstimmung mit dem Glauben der Gemeinde (vgl. 1 Kor 11, 23; 15, 1 ff u. ö.).

Je klarer sich B. dieser Tatsache bewußt ist und sie auch ausspricht[21], desto mehr käme es natürlich darauf an, daß er sich ein geschichtstreues Bild des urgemeindlichen Geistglaubens

[19] Der Geist Gottes 511.
[20] Ebd. 510.
[21] Ebd. 271.

erarbeitete. Daß ihm das nicht in allen Stücken gelungen ist, hat P. Feine in ausführlichen Darlegungen ihm nachgewiesen[22]. Methodisch krankt das Urteil Büchsels über diesen wichtigen Befund an Skepsis über die Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte, vor allem über die Geschichtstreue des lukanischen Pfingstberichtes[23]. Dieses Mißtrauen hängt mit Büchsels übertreibender Bewertung der österlichen Geistmitteilung an die Jünger Jo 21, 21 f zusammen. Wenn auch eine aufmerksame Beobachtung in diesem einen Herrenwort eine ganze Theologie vom Geist und seiner Wirksamkeit entdecken kann[24], so handelte es sich doch bei dieser Geistmitteilung um eine einzige Amtsausrüstung, die zur Sündenvergebung. Diese freilich schloß die Übertragung der bei früheren Gelegenheiten (Mt 18, 18) angekündigten hierarchischen Leitungsbefugnisse mit ein und war insofern von hoher Wichtigkeit. In sich genommen spielte sich der Vorgang jedoch so einfach und schlicht ab, daß die Apostel, namentlich weil bei dieser ersten Begegnung mit dem Auferstandenen ihr Interesse natürlich ganz von seiner Person in Anspruch genommen war, ihr durch die Parakletsprüche gewecktes Verlangen nach dem Geist durchaus noch nicht als damit vollbefriedigt und gestillt ansehen konnten (vgl. die wohlabgewogenen Bemerkungen von Lagrange im Jo-Kommentar zu 20, 22). So bleibt also auch unter Voraussetzung des Johanneischen Sonderguts von Ostertatsachen — ganz anders als B. meint — für die volle Spannung und Glut der Geist-Erwartung, wie sie Lukas für die Gemeinde zwischen Himmelfahrt und Pfingsten schildert (oder besser voraussetzt), psychologisch durchaus Raum.

Was den Inhalt des urgemeindlichen Geistglaubens angeht, so muß es schließlich auch in diesem Stück zu einer Unterbewertung kommen, wenn man das Alte Testament in dem Maß als Quelle dieses Glaubens ansieht, wie B. das meint tun zu sollen[25]. Auch sonst läßt sich bei B. ein befremdlicher Mangel an Einberechnung dessen feststellen, was an Pneuma-Verständnis nach dem eindeutigen Zeugnis nicht nur des Johannes, sondern auch dem der Synoptiker allein auf Grund der Offenbarung Jesu schon geistiger Besitz der Gemeinde war, bzw. infolge der Verkündigung dieser Offenbarung durch die Apostel sofort ein solcher wurde. Erst bei Verzicht auf die Geschichtlichkeit des trinitarischen Taufbefehls Jesu, wie er bei Mt und Mk erhalten ist, nehmen manche Fragenkreise den Charakter wahrer Aporien an.

Zu diesen Fragen, die B. nur unbefriedigend löst[26], gehört auch die vom Verhältnis von Taufe und Geistempfang. Die Skepsis Büchsels beginnt freilich viel früher. Wir sahen schon, daß im Inhalt seines Christusglaubens (dessentwegen B. die Ehre genießt, zu den positiven Theologen gerechnet zu werden[27]) die Überzeugung

---

[22] Der Apostel Paulus (Gütersloh 1927) 285—290.

[23] Obwohl sich B. mit Erfolg Mühe gibt, viele der Bedenken, die er selbst (z. T. ohne einen andern Grund als wegen des Ansatzes fragwürdiger Voraussetzungen) aufwirft, zu beseitigen, so bleibt doch bei ihm eine gute Anzahl ungelöst.

[24] Vgl. Stauffer im Theol. Wörterbuch von Kittel, Artikel ἐμφυσαω.

[25] A. a. O. 253. — Das vollkommen Neue, das die Offenbarung der Persönlichkeit des Geistes durch den Herrn brachte, wird auch durch die Formulierung von B. 237: „Jesus hatte den Geistgedanken (der Propheten) bei seinen Jüngern neu lebendig gemacht“, verschleiert.

[26] B. ebd. 257—263.

[27] Das Ethos Büchsels ist tatsächlich gläubig. Daß er den Glauben an die

von der Gottheit des Herrn sich nicht findet. Christus ist für B. nicht mehr als der zu der einmaligen Gemeinschaft der messianischen Sendung mit Gott verbundene Mensch. „Er ist das, was er in der Geschichte der Welt war, geworden, indem er den Geist empfing“[28]. In das Wesen des Geistbesitzes Jesu eindringen heißt also ins Zentrum des evangelischen Bildes Jesu vordringen[29]. Da ist nun die Erkenntnis von der Göttlichkeit und Heiligkeit des Geistes entscheidend. Heiliger Geist und Geist Gottes sind für die Evangelisten gegebene formelhafte Ausdrücke[30]. Die Evangelisten verbanden mit ihrer Geistvorstellung die atl. Gedanken. „Aus ihrer überkommenen Gottesvorstellung stammt ihre Geistvorstellung“[31]. In der Taufe hat Gott zugleich den Geist und die Gottessohnschaft verliehen[32]. Während es die Messianität mit der Herrschaft über die Menschen zu tun hat, ist die Gottessohnschaft eine rein persönliche Beziehung zu Gott[33]. „Jesu Geistbesitz ist Gottessohnschaft“[34]. Immer noch wissen wir nicht, was denn nun der Geist (der Jesus nach der Überzeugung Büchsels in der Taufe verliehen wurde und im Grunde also mit seinem höchsten Prädikat, seiner Gottessohnschaft zusammenfällt) eigentlich ist. B. versichert uns, daß er keine geistige Naturausstattung sei. Schon desahlb nicht, weil er ja in einem einmaligen Erlebnis empfangen wird. Eine Kraft ist er auch nicht, so sehr diese Vorstellung den Sinn mancher atl. Geisttexte treffen mag. „Der Geist ist Gemeinschaft mit Gott, Besitz der Liebe Gottes. Er nimmt nicht wie eine Kraft stumm und unpersönlich vom Menschen Besitz. Er kommt so zum Menschen, daß Gottes Wort an ihn ergeht und ihn in die Gemeinschaft mit Gott erhebt. Wer den Geist empfängt, ist persönlich mit Gott verbunden (nicht nur im Besitz einer besonderen Fähigkeit, sondern) so, daß er der besonderen Liebe Gottes, die auf ihn gerichtet ist, versichert ist und sich als Sohn Gottes weiß. ... Weil der Geistbesitz persönliche Verbundenheit mit Gott ist, so behält der Geistbesitz schließlich etwas dem Glaubensbesitz Analoges.“ Wir hören dann noch, daß im Geistbesitz „Jesu Bewußtsein von sich nicht erlischt“, sondern „die höchste Würde erhält, die es gibt; Gegenstand der besonderen Liebe Gottes zu sein“[35]. Das Ganze ist ein aussichtsloses Bemühen, den Geisttexten der Synoptiker, die sich auf Jesus beziehen, so wie die Evangelisten vom Glaubensbesitz der Urgemeinde aus sie verstanden haben (davon ist ausdrücklich die Rede[36]), gerecht zu werden, ohne mit einem personal selbständigen Gottesgeist zu rechnen. Die meisten Texte verlangen diese Deutung

---

Messianität Jesu, den er bejaht, nur auf Grund eines Erlebens für möglich hält (Der Geist Gottes 214), ändert an der Echtheit dieses allerdings nur fragmentarischen Glaubens nichts.

[28] Der Geist Gottes 149.

[29] Ebd. 159.

[30] Ebd. 159/60.

[31] Ebd. 161. Auf derselben Seite stellt B. das Verhältnis des Geistes zu Gott über das der Engel zu Gott. Aber der ganze Zusammenhang zeigt, daß ein Personsein des Geistes deswegen für ihn noch nicht in Frage kommt.

[32] Ebd. 162.

[33] Das gilt aber, wie die Darstellung ebd. 164 erkennen läßt, nach Büchsels Meinung von der Gottessohnschaft aller Menschen. Und doch ist auch für ihn die Gottessohnschaft Jesu viel mehr als seine Messianität (165).

[34] Ebd. 165.

[35] Ebd. 167 f.

[36] Vgl. besonders 168.

nicht absolut[37]; aber wenn man einmal sich positiv zum Ziele gesteckt hat, das wiederzugeben, was die Urgemeinde sich dabei vorgestellt hat, darf man kaum unter das volle Geistverständnis heruntergehen, das mit den Offenbarungen des Herrn schließlich erreicht worden war.

Aber auch, wenn man bloß das atl. Geistverständnis in Ansatz bringen will, bleiben Büchsels Umschreibungen hinter dem, was die Texte inhaltlich besagen, zurück. Und zwar gerade deswegen, weil Büchsel weder eine Kraft Gottes noch eine Person Gottes darin erkennen will. Die Kraft Gottes wäre letztlich eine auf das Wirken abzielende Eigenschaft oder Sichtweise der Substanz Gottes selbst. Indem B. um alle diese Begriffe herumgeht, erreicht er keine Klarheit. Wie man auch an der von B. vorgenommenen Rückführung der Gottessohnschaft Jesu auf den Besitz des Geistes (dessen Gottheit wie Personalität dabei vollkommen verwischt sind) deutlich sieht, ist bei B. für den Sohn sowohl wie für den Geist der Begriff der Gottwesenheit als Behelf zur Umschreibung ihres Seins nicht mehr in Bereitschaft[38]. Der Geist ist eine Zuständlichkeit der menschlichen Seele — eine andere erkennt B. auch in Jesus nicht[39]. Am klarsten kommt das als die schließliche Meinung Büchsels zum Vorschein, wenn er erklärt, daß der Geistbesitz ein Analogon zum Glaubensbesitz sei. Denn daß B. mit einer eingegossenen Tugend des Glaubens rechnete — bei deren Ansatz eine solche Vergleichung irgendwie sinnvoll erscheinen kann — daran ist natürlich kein Gedanke. Unbereinigt daneben steht freilich auch wieder die Aussage, daß der Geist, auch wenn er in Jesus sei, Gottes Geist bleibe und Jesus nicht vergöttliche[40]. Gerade bei der Voraussetzung, daß Christus bloßer Mensch wäre, würde zu schließen sein, daß er dann durch den Empfang des göttlichen Geistes (den man allerdings dann im Sinne des Kirchenglaubens im Vollsinn als göttliche Person nehmen muß) notwendig vergöttlicht würde. Das Ehrendste, was B. der trinitarischen Formel im Taufbefehl des Herrn nach Mt 28, 20 einräumt, ist, daß sie in der Urgemeinde entstanden sein könne[41]. Es ist aber klar, daß mit der Preisgabe der vollen Echtheit der Formel als eines Wortes Jesu eine wichtige Unterlage zum Verständnis des Geistglaubens der Urkirche verloren geht. Ein Grund zur Preisgabe ist um so weniger vorhanden, als wir ja die Fülle der triadischen Zusammenordnungen von Vater (oder Gott), Sohn (oder Herr) und Geist haben in den Briefen Pauli, und in der Didache auch

---

[37] Dazu J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité I[9] (Paris 1927), etwa zu Lk 1, 35 (334 f), und anschließend zu andern lukanischen Texten der Kindheitsgeschichte. Für die Geisttexte aus dem öffentlichen Leben Jesu vgl. ebd. 337 f: Sie lassen den Begriff des Geistes entweder ganz im atl. Dunkel oder eröffnen doch für sich allein genommen kaum den Ausblick in seine Personalität.

[38] S. 220 setzt sich B. über den Widerstand, den „die altkirchliche Vorstellung von einer göttlichen Natur Jesu" seiner Annahme von der erst mit der Taufe erfolgten Geistbegabung entgegenstellt, in „entschlossen geschichtlichem Denken" hinweg. Dabei muß aber B. gestehen, daß Jesus selbst „sein Leben in seiner Besonderheit gar nicht auf den Geistbesitz zurückführt (223) — noch weniger (werden wir hinzufügen) die Eigenart seines Wesens.

[39] In theologischer Begriffsprache ausgedrückt, ist die Auffassung, die sich B. von der Gottessohnschaft Jesu gebildet hat, Adoptianismus (vgl. seine Berufung auf diesen Begriff 166).

[40] Vgl. 226.

[41] Vgl. 414 und 412[0].

schon den Beleg für die Anwendung der Formel aus einer urchristlichen Gemeindeschrift[42].

Nach der im Ganzen wahrhaftig sehr erheblichen Entleerung, die B. am Inhalt des Christus- und des Geistglaubens der Evangelien und der Apostelgeschichte vollzogen hat, muß nun sowohl der Christusglaube des Apostels Paulus wie sein Geistglaube, wenn B. beide Gegebenheiten seines Lehrgutes doch einigermaßen objektiv zu erfassen sucht, notwendig als ein ebenso erhebliches Mehr erscheinen, wodurch dann Paulus zwangsläufig zum Neuerer wird. So sehr man sich über die Tatsache freuen wird, daß B. in der Wiedergabe der paulinischen Christologie ganz offen Ausdrücke wie „der vom Himmel stammende Gottessohn" als allein sachgerecht anerkennt[43] und die Einheit zwischen Gott und seinem Sohne als eine metaphysische, nicht nur moralische bezeichnet[44] und die personale Identität des Erhöhten, Geschichtlichen und Vorgeschichtlichen zugibt[5], so muß man doch die vielfach vorkommende Mißdeutung der Kenose[46] und die merkwürdige Bezeichnung der Präexistenz als äußeren Rahmen des Christusbildes[47] bedauern.

Ein Grundfehler dürfte hier darin bestehen, daß B. den Unterschied zwischen „Gott" als Wesensnamen und als einem durch den Gebrauch für den Vater beschlagnahmten Personennamen nicht beachtet. Er schreibt z. B.[48]: „Wo der Christusglaube des Paulus vom hellenistischen Polytheismus aus verstanden wird, so daß der ‚Herr' des Paulus neben seinem Gott steht und das Problem einer Verdoppelung des Glaubensobjektes empfunden wird, kommt es erst recht nicht zur ausreichenden Geltung, daß der Christusglaube des Paulus Gottesglaube ist." Nur dann läge Berührung mit dem genannten Polytheismus vor, wenn die Wesenheit Gottes verdoppelt würde. Das liegt dem Christusglauben fern. Wohl aber ist durch die Offenbarung Jesu neben die Person des Vaters die ihm gleichwesentliche des Sohnes getreten, und insofern natürlich auch eine gewisse Verdopplung des Glaubensgegenstandes eingetreten. Man glaubt nun nicht mehr wie bis dahin an bloß einen einzigen, sondern an Christus als den zweiten personalen Träger der einen und nämlichen Gottwesenheit. Gerade bei Büchsels Darstellung der Geistlehre des heiligen Paulus muß man bedenken, daß auch bei Übereinstimmung seiner Termini etwa mit

[42] Vgl. E. Jaquier, Les Actes des Apôtres, zu Apg 2, 38. Ebd. 82 ist unter Berufung auf Rose darauf hingewiesen, daß wir in diesem v. 38 (unter der Voraussetzung, daß Gott, das will heißen der Vater, die letzte Adresse der Buße ist) eine trinitarische Konnumeration vor uns haben.

[43] S. 281. Ebd. heißt es: Eine Theologie, die für einen Inkarnationsgedanken keinen Raum hat, steht zu der des Paulus in schroffstem Gegensatz.

[44] Vgl. S. 283.

[45] Ebd. 282.

[46] Ebd. 280.

[47] Ebd. 285.

[48] 272. Aus 403[6] Ende geht übrigens klar hervor, daß für B. die „Hypostasenchristologie" einen dem modernen Denken unzugänglichen Typus darstellt. Seine eigene Christologie ist (wie oben schon bemerkt) auch nach dem, was er zur Taufe Jesu als Mitteilung der letzten Form der Gottessohnschaft Jesu sagt (167), adoptianistisch, trotz halber Proteste, wie er ja auch selbst 166 meint, Lukas stelle die Taufe Jesu doch als eine Art Adoption dar. — Von Röm 1, 3 sagt B. später (403), die Stelle enthalte keine adoptianische Christologie.

den in der katholischen Theologie gebräuchlichen trotzdem ein ganz verschiedener Sinn obwaltet. Was er sich unter Geist vorstellt, erfährt man eigentlich am sichersten aus scheinbar reflexionlos hingeworfenen Nebenbemerkungen. So ist z. B. „das Hoffen des Paulus das Getragensein von einer Macht, die in ihm lebendig ist, ohne aus ihm zu stammen, die ihrem Ursprung und Wesen nach göttlich und doch zugleich immer menschlich ist, d. h. vom Geist Gottes"[49]. Anderswo setzt er den in die Seele aufgenommenen Geist einfachhin den psychologischen Zuständen des Menschen gleich, oder — vorsichtiger ausgedrückt — er grenzt jedenfalls das δῶρον des Christen, das Geschenk des personalen Pneuma, nicht deutlich genug gegen seine Wirkungen ab. Um hier klar zu sehen, müßte man eigentlich einen Bericht über den Aufbau und die Grundgedanken des umfangreichen Kapitels Röm 16: Die Geistvorstellung des Paulus[50] vorlegen. Es kann hier nur auf die Gedanken hingewiesen werden, die als Hintergrund der Deutung von 2 Kor 3, 17 (und des weiteren Zusammenhangs) von Belang sind.

Und da ist wohl zu sagen: B. entfaltet immer wieder zwei Gedankenreihen. Er vollzieht eine doppelte Identifizierung des Geistes, erstens mit dem sich mitteilenden Selbst Gottes, zweitens mit dem Herrn (verstanden als Jesus). Die erstere Linie verfolgt die Anschauung: Der Geist ist das Mittel der Selbstmitteilung Gottes. Das läßt sich in einem sehr korrekten Sinne verstehen, namentlich da ein Hauptzweck dieser und ähnlicher Formeln bei B. ist, den Gedanken auszuschließen, als ob der Geist bloß eine gottgegebene Kraft wäre. B. legt Wert auf die Feststellung: „Der Geist gehört zu Gott als Bestandteil seines Wesens; eine gottgegebene Kraft wäre etwas Nicht-Göttliches, ein Drittes zwischen Gott und Mensch; auf die Unmittelbarkeit kommt hier aber alles an"[51]. Es ist nur schade, daß B. bei all diesen Ausführungen die Persönlichkeit des Geistes nicht nur vergißt, sondern geradezu ausschließt. Vgl. etwa die Bemerkung: „Der Geist ist das Selbst Gottes, wofern er mitteilbar wird", oder auch: „Der Geist Gottes ist Gott, sofern er in einem andern ist"[52]. (Man muß sich hier daran erinnern, daß B. im Grunde den dreipersönlichen Gott nicht anerkennt; für ihn fällt das Personsein in Gott mit der Einheit seiner Substanz vollständig zusammen.) Der Ausdruck für die zweite Linie der paulinischen Geisttheologie ist eben für B. mit dem überwiegenden Chor der protestantischen Exegeten die Stelle 2 Kor 3, 17. Sie fällt für B. zur Gruppe jener Pneumastellen, bei denen „die Geistvorstellung zur Ausprägung der Anschauung von der Person Christi dient"[53]. B. gewinnt aus dem Text von 1 Kor 15, 45 eine Bestätigung der Pneumaaussage von 2 Kor 3, 17. Das Hindernis des in 1 Kor 15 vor πνεῦμα fehlenden Artikels sucht er durch eine exegetische Überlegung (auf die wir nicht einzugehen brauchen) zu beseitigen[54]. Zum Sachgehalt der Versgruppe 2 Kor 3, 16—18 bringt B. die stereotypen Gedanken der protestantischen Exegese. Er stellt einfach ein Nebeneinander der Identifikation und der Unterscheidung von Geist und Herr in diesem Vers-

---

[49] Der Geist Gottes 316.
[50] Ebd. 396—438.
[51] Ebd. 390.
[52] Ebd. 400.
[53] Ebd. 402
[54] Ebd. 407[2].

komplex fest. „Paulus unterscheidet den Herrn und den Geist, so daß der Geist dem Herrn untergeordnet ist, und setzt zugleich den Herrn und den Geist gleich"[55].

B. verbreitet sich in längeren Ausführungen über die Gleichsetzung des Herrn und des Geistes, u. zw. zunächst über den Zweck einer solchen Aussage im vorliegenden Textzusammenhang. Für diesen Zusammenhang spreche hier Paulus die Heilserfahrung der Christen aus, indem er sage, Christus gibt nicht nur den Geist, sondern er wirkt an uns als der Geist. B. will also die Einheit auf eine dynamische beschränkt wissen und eine substantielle ausschließen[56]. Anderseits ist der Satz: „Der Herr ist der Geist", wie B. sofort in einer Art von Einwand gegen sich selbst feststellt, ganz allgemein formuliert. B. bemüht sich, das mit seiner Einschränkung auf die dynamische Identität zu vereinbaren, was unmöglich ist, da es der Sinn einer Identitätsaussage ist, Subjekt und Prädikat vollkommen in eins zu setzen. Die Kategorien, mit denen B. seine Gedanken hier ausdrückt, sind übrigens mit der kirchlichen Sprache jedenfalls nicht zu vereinbaren. Christus und der Geist sind dieselbe Substanz, also braucht man eine substantielle Identität nicht auszuschließen, aber sie sind verschiedene Personen. Bei seinem Versuch, die weitgehende Einheit zwischen Christus und Geist zu rechtfertigen, gerät B. auf die falsche Bahn, den Begriff Geist als Gattungswort zu nehmen; denn die Begründung, die B. von der Erhöhung des Herrn zur Rechten Gottes her nimmt, zielt offenbar darauf ab. B. bemerkt hierzu: „Paulus gewinnt an dem Geistgedanken ein Mittel, um das Geheimnisvolle, alle Analogie des Irdischen Übersteigenden der Majestätsstellung des Herrn auszudrücken. Mit dem Worte *πνεῦμα* drückt er auch an Christus das aus, was oberhalb der Sphäre von Fleisch und Blut liegt: das metaphysisch Wesenhafte, das aber eben als jenseitig zugleich weltumgestaltend, gemeindebildend wirkt"[57].

B. durchschaut, wie seine weiteren Ausführungen[58] erkennen lassen, wohl den dogmatischen Wert der Konnumeration der drei Gottpersonen: „Diese Nebeneinanderstellung von Gott, dem Herrn und dem Geist (2 Kor 13, 13; 1 Kor 12, 4—7) ist nur deshalb möglich, weil der Geist weit mehr ist als nur eine Kraft, die vom Vater und dem Sohne ausgeht." So hört B. auch den „stärkeren Ton" heraus, der auf der „Göttlichkeit des Geistes" liegt: „Er gehört der Welt gegenüber auf die Seite Gottes." Nach B. läßt sich aus den Paulusbriefen nicht erkennen, „wie sich die Dreiheit in Gott, Herr und Geist mit der Einzigkeit Gottes vertrage". Aber die trinitarischen Stellen der Paulusbriefe zeigen, „daß der Geist ichhaft, personartig auf den Menschen wirkt"[59]. Diese vereinzelte Betonung der Gottheit und personalen Eigenständigkeit des Geistes sind sehr anzuerkennen; aber auf die Erläuterungen, die B. zu 3, 17 gegeben hat, haben sie doch nicht den gebührenden Einfluß ausgeübt.

Büchsel stellt eine eigenartige *complexio oppositorum* dar. Sein Ethos der Ehrfurcht vor der Offenbarung und ihrem Inhalt ist unverkennbar. Ebenso seine wissenschaftliche Ehrlichkeit. Er hält sich aus

---

[55] Ebd. 408.
[56] Ebd. 409.
[57] Vgl. besonders ebd. 410 (mit gleichzeitiger Berufung auf Röm 1, 4 und 1 Kor 15, 45).
[58] Ebd. 411.
[59] A. a. O. 413.

Wahrhaftigkeit für verpflichtet, das Vorhandensein des Glaubens der beiden ersten Konzilien, des Nizänums wie des ersten Konzils von Konstantinopel, mit ihren Feststellungen des trinitarischen Bekenntnisses, in den Schriften des Neuen Testamentes nicht anzuerkennen. Er hat keinen Blick dafür, daß Neuheit der Termini nicht zugleich Neuheit des Inhalts der Lehre besagt, und noch weniger dafür, daß Entfaltung nur herausholt, was in der Anlage schon gegeben ist. Es ist ihm auch nicht aufgegangen, daß es offenbar nicht folgerichtig ist, über das Verhältnis von Vater, Sohn und Pneuma zwar Fragen aufzuwerfen, die nur vom Standpunkt philosophisch geklärter Begrifflichkeit aus sinnvoll sind, für die Beantwortung aber jede entsprechende Terminologie strikt abzulehnen. Wenn schon der biblische Theologe gehalten ist, auch zur Auskunft darüber bereit zu sein, wie sich die Offenbarungsgegebenheiten zu einer wissenschaftlich geklärteren Begrifflichkeit verhalten, so darf er nicht nur sich nicht sträuben, seinerseits solche Begriffe an die geoffenbarten Schriftsätze heranzutragen (ohne sie allerdings einfach in sie einzutragen), sondern muß er erst recht die Vorarbeit der früheren Jahrhunderte nach dieser Hinsicht, die sich z. T. in den autoritativen Glaubensfestlegungen der Kirche niedergeschlagen hat, ehrfurchtsvoll anerkennen. Daran vorbeigehen und dann doch die Fragen, die man damals mühevoll durchdacht hat, neu aufgreifen, bedeutet notwendig, daß man sich dazu verurteilt, in die Fehlauffassungen der geoffenbarten Sätze hineinzuschlittern, denen die Kirche durch ihre Definitionen gerade hat begegnen müssen[60]. Das ist denn auch das Bild der Gotteslehre der ntl. Schriften, wie sie sich in Büchsels Geist ausnimmt: Da kann man primitiven Monarchianismus ebenso ausgesprochen finden wie Adoptianismus, Arianismus oder Macedonianismus — alles Verirrungen der Auslegung, die von den Vätern jener Perioden, in denen die genannten Häresien im Schwange waren, längst auch exegetisch widerlegt worden sind[61].

[60] Wenn die Kirche in ihren Glaubensdefinitionen die einfacheren Formen der biblischen Aussagen in mehr rationale und schärfere Glaubensformeln umgegossen hat, in denen Termini der wissenschaftlichen Metaphysik aufscheinen, so kann man immer noch berechtigterweise fragen, ob die Gedanken, die in der wissenschaftlichen Philosophie der betreffenden Zeit mit diesen Termini verbunden wurden, von diesen autoritativen Lehrbetätigungen der Kirche irgendwie gutgeheißen worden seien. Vgl. über diese Frage (unter verneinender Beantwortung) H. Bouillard, Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin (Paris 1944) 221 f.

[61] Über die edle Persönlichkeit und den tragischen Tod von F. Büchsel (von einem „Unbekannten" am 5. Mai 1945 in seiner Wohnung zu Rostock erschossen) vgl. die Gedächtnisrede von G. Quell in der Theol. Literaturzeitung 73 (1948) 176—78. Dort auch die aufschlußreiche Bemerkung: „Das Geistproblem ist eines von denen, welche Büchsel als religionsphilosophische und philosophische bei seiner kaum je unterbrochenen Beschäftigung mit dem deutschen Idealismus ständig begleitet haben." Die Geistlehre des deutschen Idealismus ist nicht ganz ohne Nachwirkung auf Büchsel geblieben. Die Anregung zur Beschäftigung mit ihm verdankt Büchsel seinem Lehrer W. Lütgert.

DER SELIG- UND HEILIGSPRECHUNGSPROZESS VOM STANDPUNKT EINER PROZESSUALEN TYPENLEHRE

Von Privatdozent Dr. Erwin Melichar, Wien

Der Selig- und Heiligsprechungsprozeß ist im Verfahrensrecht der abendländischen Rechtsordnungen eine einmalige Erscheinung sowohl was den Gegenstand als auch was die Ausgestaltung des Verfahrens betrifft.

Gegenstand ist die Herbeiführung einer päpstlichen Entscheidung über die Selig- oder Heiligsprechung eines verstorbenen Christgläubigen. Seligsprechung bedeutet die rechtsförmliche Feststellung der Heiligkeit eines Dieners Gottes[1], Heiligsprechung die endgültige Entscheidung des Papstes, welche anordnet, daß ein Seliggesprochener allgemein als Heiliger verehrt werden soll[2]. Es handelt sich also in beiden Fällen um eine förmliche Anerkennung eines Verstorbenen als Seliger oder Heiliger.

Die Rechtsfolge dieser Anerkennung ist, daß dem Verstorbenen öffentliche Verehrung *(cultus duliae)* entgegengebracht werden darf, bzw. soll (cc. 1276. 1277 § 1). Die Entscheidung greift also über das reine Rechtsgebiet hinaus und erstreckt sich auf das eigentliche religiöse Leben der Kirche. Sie stellt einerseits fest, daß der Verstorbene als *cum Christo regnans* anzusehen ist — insoweit ist sie rein religiöser Art —, gestattet aber damit zugleich, mittelbar durch c. 1277 § 1, die öffentliche Verehrung und ist damit auch rein rechtlicher Art. Denn eine unerlaubte öffentliche Verehrung ist mit den Mitteln des kirchlichen Verwaltungszwanges (Strafbefehl) zu unterdrücken; unter Umständen, etwa bei Übergreifen in den Bereich von Häresie und Schisma, kommt auch ein gerichtliches Strafverfahren in Betracht. Es handelt sich also um eine religiöse Entscheidung mit rechtlichen Fernwirkungen. Diese Rechtsfolgen sind verschieden, ob es sich um eine Selig- oder Heiligsprechung handelt; denn den Heiligen gebührt die öffentliche Verehrung überall und in jeder Form, den Seligen aber nur an den Orten und in der Art, in der es vom Papste bezeichnet wird. Die Entscheidung ist daher eine eigenartige Mischform zwischen religiöser und rechtlicher Entscheidung. Sie ist eine religiöse Entscheidung mit rechtsgestaltender Kraft. Sie ist damit im religiösen Bereich feststellender, im Rechtsbereich gestaltender Art.

Die wesentliche ist aber die Entscheidung in der religiösen Sphäre. Daher eignet der Heiligsprechung nach allgemeiner Lehre der Theologen Unfehlbarkeit[3], endgültiger und verpflichtender Charakter[4]. Wenn der Seligsprechung Unfehlbarkeit und Endgültigkeit fehlen und sie nicht eine Verpflichtung, sondern nur eine Erlaubnis zur öffentlichen Verehrung darstellt, so liegt dies nicht in ihrer anderen Natur, sondern in ihrer Eigenschaft als bloße Vorstufe der Kanonisation. Im übrigen ist

---

[1] Noval, Commentarium Codicis Iuris Canonici, IV. De processibus, II., Turin-Rom 1932, S. 6.

[2] Noval, a. a. O. S. 6.

[3] Allerdings ist diese Unfehlbarkeit nicht dogmatisch verankert (vgl. Noval, a. a. O. S. 7).

[4] Haring, Grundzüge des kath. Kirchenrechts, Graz 1924, S. 597; Noval, a. a. O. S. 7; Sipos, Enchiridion Iuris Canonici, 4. Aufl., Pécs 1940, S. 708.

auch die Seligsprechung, wenn auch nicht rechtlich, so doch tatsächlich unwiderruflich und damit endgültig. Die religiösen und kultrechtlichen Folgen der Seligsprechung sind für das kirchliche Leben von solcher Bedeutung, daß sich die Kirche einen Widerruf einer Seligsprechung ohne gefährliche Minderung ihres Ansehens nicht leisten kann, es sei denn, daß im Seligsprechungsprozeß eine bewußte Täuschung unterlaufen ist; in diesem Falle, der aber bei der Gründlichkeit des Verfahrens kaum in Betracht kommt, müßte allerdings ein Widerruf erfolgen. Zu beachten ist, daß nur der positiven Entscheidung, nicht auch der Ablehnung einer Selig- oder Heiligsprechung, theoretische, bzw. praktische Endgültigkeit zukommt; es besteht kein Hindernis, daß nach einer entsprechenden Ergänzung des Verfahrens, die maßgebliche neue Gesichtspunkte zu Tage fördert, die Selig- bzw. Heiligsprechung doch noch herbeigeführt wird. Diese theoretische Unfehlbarkeit der Heiligsprechung und die praktische Endgültigkeit der Seligsprechung bestimmen entscheidend die Grundprinzipien des Verfahrens.

1. Zunächst folgt aus dem Mangel einer Korrekturmöglichkeit nach Fällung einer positiven Entscheidung, daß das Verfahren alle nur denkbaren Kautelen enthalten muß, die eine Fehlentscheidung ausschließen. In allen Verfahren spielen das Ermessen und die Beweiswürdigung des Entscheidenden entsprechend dem Prozeßtypus eine größere oder geringere, aber immer ein erhebliche und heilsame Rolle. Die in ihm liegenden Fehlerquellen können regelmäßig um so eher in Kauf genommen werden, als auch nach Eintritt der Rechtskraft noch innerhalb gewisser Grenzen die Möglichkeit einer Abänderung der Entscheidung durch *restitutio in integrum* (c. 1905) besteht. Beim Selig- und Heiligsprechungsverfahren dagegen bewirkt das Fehlen einer solchen Möglichkeit eine weitestgehende Einschränkung des Ermessensspielraumes. Es sind nur bestimmte Beweise zugelassen, nämlich Zeugen- und Urkundenbeweis (c. 2019), und es bestehen bestimmte Beweisregeln (c. 2020 ff). Diese Beschränkungen sind überhaupt nur gangbar, weil auch die negative Entscheidung niemandes Rechte verkürzt. Es kann daher der im Strafprozeß geltende Grundsatz, daß zu einer Verurteilung der volle Beweis erforderlich ist und ansonsten ein Freispruch zu erfolgen hat, hier bis ins Extrem ausgebaut werden, indem nicht nur ein voller Beweis (*moralis certitudo*, c. 1869 § 1), sondern durch Aufstellung besonders verschärfter Beweisregeln ein „qualifizierter voller Beweis" (*probatio omnino plena*, c. 2019) der einzelnen Tatfragen verlangt wird. Das Verfahren ist daher ungewöhnlich formstrenge und von abnorm starker Beweisbindung und durch eine über den normalen Instanzenzug hinausgehende Kombination von mehrfach nebeneinanderlaufenden Verfahren gekennzeichnet.

2. Aus dem besonderen Verfahrensgegenstand erklärt sich auch eine zweite Anomalie gegenüber anderen Verfahren des weltlichen und kirchlichen Rechts. Das Kernproblem allen Prozeßrechts liegt darin, das Verfahren einerseits nicht nur möglichst gründlich zu gestalten, sondern andererseits auch die Entscheidung möglichst rasch herbeizuführen, damit die durch die Gründlichkeit bedingte Verzögerung der Entscheidung nicht praktisch auf eine Rechtsweigerung hinausläuft. Für den Normaltypus des Verfahrens ist der Ausgleich dieser beiden Postulate in den abendländischen Prozeßordnungen annähernd erreicht. In den Fällen, in denen eine besondere Beschleunigung geboten ist, wird diesem Gesichtspunkt teils durch Vorschalten eines provisorischen

Verfahrens (Besitzschutzverfahren, einstweilige Verfügung), teils durch Ausbildung von Sonderverfahrenstypen (summarischer Prozeß, Zahlungsauftragsverfahren, Standgerichtsverfahren) Rechnung getragen. Beim Selig- und Heiligsprechungsprozeß liegen dagegen die Verhältnisse umgekehrt. Die Entscheidung in diesem Verfahren ist nicht bloß für die Gegenwart, sondern für die ganze Zukunft bestimmt. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die Menschen gewisse brennende Probleme ihrer eigenen Zeit oft unrichtig einschätzen. Eine für alle Zukunft bestimmte Entscheidung muß daher die Sicherheit bieten, daß sie von solchen zeitbedingten Fehleinschätzungen frei ist. Sie muß die Beurteilung mehrerer Generationen verwerten können, um auch der Beurteilung durch zukünftige Generationen standhalten zu können. Das Verfahren ist demnach nicht auf möglichst rasche Beendigung abgestellt, sondern auf lange Dauer und auf Hinausschiebung der Entscheidung aus Vorsichtsgründen. Daher darf die Verhandlung über den besonderen Tugendheroismus bzw. das Martyrium und dessen Ursachen nach c. 2101 erst nach Ablauf von 50 Jahren seit dem Tode des Dieners Gottes begonnen werden. Dem gleichen Grundgedanken entspricht die Bestimmung des c. 2039, daß nach einer Unterbrechung des Vorverfahrens über den Ruf der Heiligkeit oder das Martyrium um mehr als 30 Jahre dieses Verfahren über die Fortdauer dieses Rufes ergänzt werden muß.

Andererseits bedingt die 50jährige Frist für den Beginn der Verhandlung über den besonderen Tugendheroismus aber auch eine andere, dem genannten Grundsatz scheinbar widersprechende Bestimmung. Wenn der Informativprozeß nicht innerhalb von 30 Jahren seit dem Tode des Dieners Gottes begonnen wurde, bedarf es nach c. 2049 für die Fortsetzung des Verfahrens des Beweises, daß weder eine Unredlichkeit, noch eine böse Absicht, noch eine schuldhafte Nachlässigkeit unterlaufen ist. Dies hat aber seinen Grund darin, daß das Selig- und Heiligsprechungsverfahren für den Beweis der Tugend und des Martyriums besonderen Wert auf Augenzeugen legt (c. 2020 § 3) und solche bei verspäteter Einleitung des Verfahrens regelmäßig nicht mehr verfügbar sein werden. Es besteht daher die Gefahr, daß absichtlich mit der Einleitung des Verfahrens so lange gewartet wird, bis kein Zeitgenosse des Seligzusprechenden übrig ist und unter Ausnützung des nun bestehenden Beweisnotstandes die Seligsprechung erschlichen wird. Diese Frist hat daher nur beweissichernde Funktion und ist eine notwendige Konsequenz aus der 50jährigen Frist des c. 2101[5].

Weicht der Selig- und Heiligsprechungsprozeß schon durch diese Grundprinzipien des Strebens nach absoluter Sicherheit der Tatsachenfeststellung ohne die geringste Konzession an die Beschleunigung des Verfahrens und der Tendenz nach langer Prozeßdauer zwecks Verwertung der Anschauungen mehrerer Generationen, die beide die absolute Stichhältigkeit einer positiven Entscheidung für alle Zeiten gewährleisten sollen, grundlegend von allen anderen Prozeßtypen ab,

[5] Eichmann, Das Prozeßrecht des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1920, S. 238, sieht den Grund dieser Bestimmung darin, daß Klagen allgemein nach 30 Jahren verjähren (offenbar c. 1511 § 2), was unverständlich ist, weil die Verjährung auch ohne Verschulden und ohne Nachlässigkeit der Betroffenen eintritt. — Im Sinne des Textes: Noval, a. a. O. S. 5; Vermersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici III., 5. Aufl., Mecheln-Rom 1936, S. 175.

so begründet die besondere Ausgestaltung des Verfahrens selbst vollends seine Sonderstellung innerhalb aller bestehenden Prozeßordnungen.

Naheliegend wäre bei den gegebenen Verfahrenszielen zunächst ein ausgebildetes Rechtsmittelverfahren. Dieser Gedanke ist auch tatsächlich im Selig- und Heiligsprechungsverfahren reichlichst verwertet[6]. Ein Instanzenzug allein kann aber hier nicht in gewöhnlichem Maße befriedigen, weil es sich im Falle der Selig-, bzw. Heiligsprechung um eine nicht korrigierbare religiöse Entscheidung von grundsätzlicher Bedeutung handelt, welche dem Stellvertreter Christi selbst vorbehalten bleiben muß. Die Endentscheidung ist also ihrer Natur nach nicht appellabel, sondern notgedrungen einstufig. Daraus folgt, daß nur eine amtswegige Stufenfolge von Verfahren in Betracht kommt, die notwendig bei der höchsten Instanz, dem Papst endet. Eine solche amtswegige Aufeinanderfolge von Verfahren ist aber bereits ein wesentlich anderer Verfahrenstypus als ihn ein Rechtsmittelverfahren darstellt. Ein solches setzt wesentlich Parteienmaxime voraus und hält an diesem Grundsatz selbst dort fest, wo einer Amtsperson eine Berufungspflicht obliegt[7]. Dies hat zur Folge, daß das Urteil — nach staatlicher Terminologie — auch dann in Rechtskraft erwächst, wenn pflichtwidrig die Berufungs-(Revisions-)pflicht versäumt wird[8]. Eine amtswegige Stufenfolge der Verfahren bedeutet nur, daß dem Verfahren, in dem die allein maßgebende Entscheidung gefällt wird, ein mehrstufiges Vorverfahren vorgebaut ist, welches die Grundlage für diese Entscheidung erarbeitet. In diesem Vorverfahren wird teils der Prozeßstoff nur gesammelt (Instruktionsverfahren im engeren Sinne), teils werden auch Entscheidungen gefällt und nach Art eines Instanzenzuges überprüft; solchen Entscheidungen kommt aber zufolge der amtswegigen Überprüfung selbst noch in der Schlußentscheidung nur der Charakter von Gutachten zu. Das Vorverfahren als ganzes stellt den Typus des Instruktionsverfahrens in der weitesten Bedeutung des Wortes dar.

Dieser Weg wurde im Selig- und Heiligsprechungsverfahren auch tatsächlich beschritten. Die ausführlichen Bestimmungen des CIC befassen sich sogar fast ausschließlich mit diesem die Zwischen-[9] oder

---

[6] Amtswegige Überprüfung des bischöflichen Vorverfahrens nach cc. 2065 ff. 2073 ff. 2085 ff und der Entscheidung des delegierten Richters über die unvordenkliche Verehrung nach cc. 2131, sowie die dreistufigen Verfahren über den besonderen Tugendheroismus, bzw. das Martyrium und dessen Ursache nach cc. 2001 ff. 2133 und über die Wunder im besonderen nach cc. 2116 ff. 2139 § 2.

[7] c. 1986 und der allerdings bereits außer Wirksamkeit getretene § 16 der Verordnung RGBl. Nr. 283/1897 betreffend das Verfahren in streitigen Eheangelegenheiten.

[8] OGH. v. 29. 11. 1909, Slg. 5248, AmtlS. 1320. Für das Kirchenrecht ist die Frage kaum von praktischer Bedeutung, weil der Richter den Bandsverteidiger zur Erfüllung seiner Pflicht anzuhalten hat (c. 1986, Art. 212 § 2 EPO) und Entscheidungen in Statusfragen „nie in Rechtskraft erwachsen" (c. 1903), d. h. daß sie auch ohne die besonderen Voraussetzungen des c. 1905 wiederaufgenommen werden können. Nach Ansicht mancher Autoren ist die Berufungsfrist bei Pflichtberufungen keine Notfrist (Vermeersch-Creusen, a. a. O. S. 156; Haring, Gelten die Notfristen auch für den defensor vinculi im Eheprozeß?: Theol-Prakt. Quartalschrift 83 [1930] S. 597), jedoch können deren Ausführungen nicht überzeugen.

[9] cc. 2071. 2100 § 3. 2114. 2123. 2132. 2139.

Endentscheidung[10] prozeßtechnisch bloß vorbereitenden Verfahren. Der ganze Selig- und Heiligsprechungsprozeß des CIC ist daher nur ein Instruktionsverfahren. Als solches endet die inhaltliche Durchbildung immer in dem Stadium, in dem das gesammelte, begutachtete und überprüfte Material an den Papst zur Zwischen- oder Endentscheidung herangetragen wird. Das Verfahren vor diesem selbst, welches allein im strengen Wortsinn als SuH-(Selig- und Heiligsprechungs-)Verfahren bezeichnet werden kann, entbehrt der rechtlichen Determinierung. Dies leuchtet auch ein; denn der Papst wird nicht nur als gesetzesunterworfenes Kirchenorgan tätig, sondern ist auch oberster Gesetzgeber. Die rechtliche Determinierung eines Verfahrens, das nur von ihm selbst durchgeführt werden kann, bedeutet die Aufstellung von Normen, deren Adressat der Gesetzgeber selbst ist, also eine gesetzgeberische Selbstbindung des Papstes. Eine solche wäre schlechthin sinnlos, weil der Papst im Hinblick auf die religiöse Bedeutung der Sache im Falle der Unanwendbarkeit einer solchen Norm vor seinem Gewissen zu einer gesetzgeberischen Änderung verpflichtet wäre, praktisch könnte also eine absolute Verbindlichkeit zur Einhaltung dieser Normen nicht erreicht werden. Es teilt sich also das SuH-Verfahren im ganzen gesehen in zwei Hauptstadien, die einander zufolge der Zerlegung der päpstlichen Entscheidung in mehrere Zwischen- und eine zusammenfassende Endentscheidung durchdringen: In ein prozeßrechtlich reich durchgebildetes vorbereitendes Verfahren (Instruktionsverfahren i. w. S.) und ein dem Papst persönlich vorbehaltenes Entscheidungsverfahren ohne prozeßrechtliche Durchbildung mit völliger Ermessensfreiheit bezüglich des Verfahrens. Gegenstand einer weiteren typologischen Betrachtung kann also nur das Instruktionsverfahren sein. Tatsächlich stellt dieses sich als ein Kombinat der verschiedenartigsten Verfahrenstypen dar.

Zunächst eine Übersicht über die etwas verwickelte Materie.

I. Beim Seligsprechungsprozeß gibt es zwei Arten des Verfahrens: ein „ordentliches" Verfahren *per viam non cultus* [11] und ein Ausnahmeverfahren *per viam cultus seu casus excepti*[12]. Alexander III. hatte die öffentliche Verehrung eines Verstorbenen als Heiligen ohne vorgängige Erlaubnis des Hl. Stuhles verboten[13]. Das Dekret Urbans VIII. vom 13. März 1625, bestätigt durch die Konstitution *Coelestis Hierusalem cives* vom 5. Juli 1634, wiederholte dieses Verbot und machte die Feststellung, daß ein unerlaubter Kult nicht besteht, zur Voraussetzung für jedes Seligsprechungsverfahren. Dieser Grundsatz bildet auch noch heute das maßgebende Element des ordentlichen Seligsprechungsverfahrens *per viam non cultus*. Vom Verehrungsverbot Urbans VIII. waren jedoch jene Verstorbenen ausgenommen, welche zufolge gemeinsamer Überzeugung der Kirche oder zufolge der Schriften der Väter und Heiligen eine unvordenkliche oder eine — von der erwähnten Konstitution an gerechnet — 100jährige, vom Hl. Stuhl oder den Ordinarien geduldete Verehrung genossen. Nur für diesen Personenkreis gilt das Ausnahmeverfahren *per viam cultus* (c. 2125).

Beide Verfahren teilen sich wieder in ein bischöfliches Vorverfahren und in ein apostolisches Hauptverfahren der römischen Behörden.

A. Im ordentlichen Verfahren besteht das bischöfliche

---

[10] cc. 2124. 2140.
[11] cc. 2037 ff.
[12] cc. 2125 ff.
[13] c. 1 X 3, 45.

Vorverfahren in drei nebeneinander laufenden, durch den Verfahrensgegenstand unterschiedenen Prozessen (c. 2038 § 2):

1. das Verfahren zur Sammlung der Schriften des Dieners Gottes (c. 2042 ff);

2. der „Informativprozeß" über den Ruf der Heiligkeit, der Tugenden im allgemeinen, bzw. des Martyriums und seiner Ursache, und der Wunder (c. 2049 ff);

3. das Verfahren über das Nichtbestehen eines Kultus (c. 2057 ff).

Nach Abschluß dieser drei Verfahren werden die Akten der Ritenkongregation übersandt (c. 2061 ff). Diese tritt nun in ein Überprüfungsverfahren ein *(causae introductio)*: die Schriften werden auf ihre Übereinstimmung mit dem Glauben durchgesehen (c. 2065 ff); das Material des bischöflichen Informativprozesses wird untersucht, ob es eine hinreichende Grundlage für die Einleitung des apostolischen Verfahrens (i. w. S.) abgibt und zutreffendenfalls wird vom Papst die Einleitung dieses Verfahrens verfügt; die Entscheidung des Ordinarius über das Nichtbestehen eines Kults wird gleichfalls überprüft.

Kommt es zur Einleitung des apostolischen Verfahrens, wird ein wenigstens fünfgliedriger Senat zu dessen Führung delegiert (c. 2088). Dieser Prozeß vor den delegierten Richtern (apostolischer Prozeß i. e. S.) ist wieder zweigliedrig. Diese beiden Verfahren dienen (c. 2087 § 1):

1. der Feststellung des Rufes der Heiligkeit, der Wunder und des Martyriums; von diesem Verfahrensteil kann abgesehen werden, wenn der Kardinalpräfekt der Ritenkongregation und der Promotor generalis fidei (c. 2010) eine weitere Prüfung über das Ergebnis des bischöflichen Informativprozesses hinaus für überflüssig halten;

2. der Feststellung der Tugenden und Wunder im einzelnen, bzw. des Martyriums und dessen Ursache.

Nach Abschluß dieser beiden Verfahren wird zunächst die formelle Gültigkeit des apostolischen Prozesses i. e. S. und zugleich nochmals der bischöfliche Informativprozeß überprüft. Bei positiver Entscheidung und Approbation durch den Papst ergeht ein förmliches Dekret über die Gültigkeit des apostolischen Prozesses i. e. S. (c. 2098 ff). Nun teilt sich der Prozeß neuerlich in zwei getrennte Verfahren:

1. über den besonderen Tugendheroismus, bzw. über das Martyrium und dessen Ursache (c. 2101 ff) und

2. über die besonderen Wunder (c. 2116 ff).

Beide Verfahren haben den gleichen Aufbau (c. 2120). Sie sind dreistufig, wobei jeweils in der dritten Stufe die endgültige, den Verfahrensgegenstand betreffende Entscheidung erfließt. Das Verfahren durchläuft jeweils

a) die *congregatio antepraeparatoria*, zusammengesetzt aus dem Kardinalreferenten (c. 2009), den Offizialen und Konsultoren,

b) die *congregatio praeparatoria*, vor allen Kardinälen der Ritenkongregation im Beisein der Offiziale und Konsultoren und

c) die *congregatio generalis* vor dem Papst im Beisein aller bisher Beteiligten. Ist sowohl über den besonderen Tugendheroismus, bzw. das Martyrium und seine Ursache, als auch über die besonderen Wunder vom Papst positiv entschieden, findet vor dem Papst eine letzte zusammenfassende Schlußverhandlung über die Frage statt: *An tuto procedi possit ad beatificationem Servi Dei* (c. 2124), der zutreffendenfalls die feierliche Seligsprechung folgt.

B. Das Ausnahmeverfahren *per viam cultus* weist gegenüber dem ordentlichen Verfahren zunächst die Vereinfachung auf, daß das bischöfliche Vorverfahren nur zweigliedrig ist, weil im Prozeß über den Ruf der Heiligkeit, der Tugenden, bzw. des Martyriums und dessen Ursachen zugleich die Feststellungen über den Kult getroffen werden (c. 2127). Nach Überprüfung dieses Vorverfahrens durch die Ritenkon-

gregation wird bei positivem Ergebnis ein Richter zur Führung des apostolischen Prozesses *super casu excepto* delegiert. In diesem Prozeß muß der Beginn des Kultus und seine Fortdauer bis zur Entscheidung des delegierten Richters bewiesen werden. Erst nach Bestätigung einer solchen positiven Entscheidung durch die Ritenkongregation und Approbation durch den Papst wird der apostolische Prozeß über die Tugenden, bzw. das Martyrium und seine Ursache durchgeführt wie im ordentlichen Verfahren, also zunächst vor dem delegierten Senat und dann dreistufig innerhalb der Ritenkongregation. Ein apostolischer Prozeß über Wunder findet nicht statt. Nach päpstlicher Approbation und Veröffentlichung des Dekrets über den unvordenklichen Kult und den Tugendheroismus, bzw. das Martyrium gilt der Diener Gottes als *aequipollenter beatificatus* und steht damit dem *formaliter*, d. h. *per viam non cultus beatificatus* gleich.

II. Der Heiligsprechungsprozeß setzt eine förmliche oder gleichzuhaltende Seligsprechung voraus. Diese muß durch Vorlegen der Seligsprechungsurkunde oder bei ihrer Vernichtung in einem eigenen Verfahren bewiesen werden, dessen Entscheidung der päpstlichen Approbation bedarf. Voraussetzung der Heiligsprechung ist der Nachweis zweier Wunder nach der Seligsprechung. Die Ritenkongregation wird unmittelbar befaßt, sie bewilligt die Einleitung des Heiligsprechungsverfahrens in der Form einer „Wiederaufnahme des Verfahrens". Selig- und Heiligsprechungsverfahren sind also nur verschiedene Stadien eines einheitlichen Verfahrens. Es wird sodann das Verfahren über die neuen Wunder wie im Seligsprechungsverfahren durch den delegierten Senat und in den drei Stufen vor der Ritenkongregation durchgeführt. Nach der Entscheidung des Papstes, *tuto procedi posse ad sollemnem Beati canonizationem*, erfolgt die feierliche Heiligsprechung im Konsistorium.

Diese Übersicht zeigt, daß der ordentliche SuH-Prozeß nicht nur das regelmäßige Verfahren, sondern hinsichtlich der prozessualen Ausgestaltung auch der Grundtypus ist. Das Ausnahmeverfahren *per viam cultus* weicht ihm gegenüber nur ab durch Vereinfachungen (Einschränkung des bischöflichen Vorverfahrens auf zwei Parallelverfahren und des Hauptverfahrens vor der Ritenkongregation auf einen eingliedrigen Prozeß, dessen Gegenstand auf die Tugenden, bzw. das Martyrium und dessen Ursachen beschränkt ist) und durch die Einschaltung eines besonderen delegierten Prozesses über das Bestehen eines Kultus und seine Dauer. Der Heiligsprechungsprozeß ist schließlich nur eine Neuaufrollung des Wunderprozesses des ordentlichen Seligsprechungsverfahrens. Die beiden anderen Verfahren bringen also gegenüber dem ordentlichen Verfahren keine Typusneuheiten. Die folgenden Erörterungen können sich daher im wesentlichen auf den Grundtypus beschränken.

Dieser Grundtypus verwertet die Grundgedanken mehrerer prozessualer Typen:

1. Horizontale Gliederung des Gesamtverfahrens in mehrere aufeinander aufbauende Verfahrensstufen. Dies ergibt folgendes Schema: Stufe 1: Bischöfliches Vorverfahren; Stufe 2: dessen Überprüfung im apostolischen Einleitungsverfahren vor der Ritenkongregation; Stufe 3: Verfahren vor dem delegierten Senat; Stufe 4: Überprüfung dieses Verfahrens durch die Ritenkongregation; Stufe 5: Hauptverfahren vor der Ritenkongregation; Stufe 6: zusammenfassende Entscheidung des Papstes.

Das Ausnahmeverfahren fügt zwischen den Stufen 2 und 3 zwei weitere Stufen ein: Stufe 2a: Delegationsprozeß über den Kult;

Stufe 2 b: dessen amtswegige Überprüfung durch die Ritenkongregation.

Innerhalb dieser sechs, bzw. acht Stufen lassen sich wieder mehrere Gruppen bilden. Es ergeben sich so mehrere Verfahrensstämme, deren Stufenschichtung teils dem Gedanken des Instanzenzuges — mehrfache aufeinanderfolgende Entscheidungen — folgt (Typus I), teils dem Schema „materialsammelndes Instruktionsverfahren ohne Entscheidung — entscheidendes Hauptverfahren" (Typus II) entspricht. Diese Verfahrensstämme ergeben sich aus einer gegenständlichen Gliederung:

a) Der Schriftenprüfungsprozeß folgt dem Typus II und durchläuft die Stufen 1 und 2.

b) Der bischöfliche Informativprozeß über den Ruf der Heiligkeit, der Tugenden im allgemeinen, des Martyriums und dessen Ursache und der Wunder gehört gleichfalls zum Typus II, durchläuft aber regelmäßig die ersten vier Stufen, wobei ausnahmsweise die Stufe 3 entfallen kann.

c) Die Prozesse über den Bestand oder Nichtbestand eines Kults folgen dem Typus I, denn sie werden durch eine Tatsachenentscheidung abgeschlossen und diese wird in einem amtswegigen Überprüfungsverfahren durch die Ritenkongregation bestätigt oder verworfen (cc. 2085. 2130. 2131). Im ordentlichen Verfahren durchläuft dieser Prozeß die Stufen 1 und 2, im Ausnahmeverfahren die Stufen 1, 2 (innerhalb des Verfahrens über den Ruf der Heiligkeit, der Tugenden, des Martyriums und der Wunder), 2 a und 2 b (als einziger Prozeßgegenstand).

d) Das Verfahren über den Tugendheroismus, bzw. das Martyrium und dessen Ursache und das Verfahren über die Wunder im besonderen folgen beiden Typen. Sie durchlaufen zunächst gemeinsam die Stufe 3 als reines Instruktionsverfahren, werden dann gemeinsam in der Stufe 4 überprüft und schließlich im Hauptverfahren vor der Ritenkongregation (Stufe 5) getrennt geführt durch drei Instanzen amtswegiger Überprüfung mit drei Entscheidungen.

Die Ergebnisse aller Verfahren sind dann Gegenstand der abschließenden 6. Stufe, des eigentlichen Entscheidungsverfahrens, dem gegenüber die früheren Stufen alle nur vorbereitenden Charakter haben.

2. Vertikale Gliederung innerhalb einzelner Verfahrensstufen durch Führung von Parallelprozessen[14] mit anschließender Zusammenfassung in der nächstfolgenden Stufe[15]. Die einzige Anomalie besteht darin, daß die Überprüfung des Delegationsprozesses durch die Ritenkongregation diesen nur formell erfaßt und die damit verbundene neuerliche Revision des bischöflichen Informativprozesses lediglich den einen Teil des Delegationsprozesses zusammenfassend abschließt, wogegen das im anderen Teil behandelte Verfahren über die Feststellung des Tugendheroismus, bzw. des Martyriums und der Wunder, nun seinerseits, in zwei Verfahrenszweige aufgespalten, über diese Stufe

[14] Drei Parallelverfahren im bischöflichen Vorverfahren, zwei Parallelverfahren vor dem delegierten Senat und vor der Ritenkongregation.

[15] Apostolisches Einleitungsverfahren vor der Ritenkongregation, formelle Überprüfung des Delegationsprozesses durch die Ritenkongregation, Schlußverhandlung vor dem Papst.

hinaus weiterläuft. An diesem Punkt überschneiden sich also horizontale und vertikale Gliederung.

3. Fällung von mehreren Zwischenentscheidungen[16] und einer Endentscheidung[17]. Das Wesen einer Zwischenentscheidung besteht darin, daß eine für die Endentscheidung bedingende Vorfrage durch eine Vorentscheidung in einer für die Endentscheidung verbindlichen Form gefällt wird. Demnach handelt es sich im SuH-Prozeß nicht um Zwischenentscheidungen im strengen, prozeßrechtlichen Sinne, weil keine vollkommene rechtliche Präjudizialität dieser Entscheidungen für die Endentscheidung besteht. Denn der Papst kann in der Endentscheidung auch von einer solchen Vorentscheidung abweichen, allerdings nur in der Richtung der Ablehnung der Seligsprechung. Zur Seligsprechung bedarf es der vollen Überzeugung des Papstes von deren Richtigkeit. Wenn ihm nachträglich Zweifel über die Richtigkeit einer Vorentscheidung auftauchen, darf er vor seinem Gewissen gar nicht zur Beatifikation schreiten. Freilich wird es in einem solchen Falle kaum zu einer negativen Entscheidung kommen, sondern nur zum Ausbleiben einer positiven Entscheidung.

Ist einmal eine negative Entscheidung ergangen, kann auf ihr eine positive nicht mehr aufgebaut werden[18], ohne daß der Prozeß auf Grund neuer Tatsachen und Beweismittel wiederholt wird. Im Falle der Schriftenüberprüfung ergibt sich das von selbst, weil zu entscheiden ist, *num ad ulteriora procedi possit*, also bei einer Verneinung dieser Frage es überhaupt zu keiner Entscheidung mehr kommt. Das gleiche gilt wortwörtlich für die Entscheidung über das Bestehen eines Kults im Ausnahmeprozeß (c. 2131) und dem Wesen nach für die Entscheidung über die formelle Gültigkeit des Delegationsprozesses. Das Problem kann also sinnvoll überhaupt nur für den Fall gestellt werden, daß in einem der beiden Parallelverfahren vor der Ritenkongregation die Entscheidung positiv und im anderen negativ ausfällt. Nur diese beiden Entscheidungen kommen daher — prozeßfunktionell gesehen — überhaupt für den Typus der Zwischenentscheidung in Betracht.

Fehlt aber auch eine volle rechtliche Bindung des Papstes an seine Vorentscheidungen, darf doch im praktischen Rechtsleben die faktische präjudizielle Bedeutung einer positiven Entscheidung nicht verkannt werden. Das in dieser hochwichtigen Materie offen gelassene Ventil ist zwar notwendig, aber nicht zum regelmäßigen Gebrauch bestimmt. Es kann also im Hinblick auf das Vorliegen gewisser, für den Typus der Zwischenentscheidung charakteristischer Elemente immerhin von einem abgeschwächten Typus der Zwischenentscheidung, von einer „unausgebildeten Zwischenentscheidung" gesprochen werden.

Die Einleitung des apostolischen Prozesses nach c. 2083 ist aber nicht einmal als Zwischenentscheidung in diesem abgeschwächten Sinn zu verstehen, weil sie überhaupt keine meritorische, sondern bloß eine prozessuale Entscheidung darstellt, die in meritorischer Hinsicht höchstens die unpräjudizielle Chancenbeurteilung enthält, daß genügend Material für die Einleitung und Durchführung eines Seligsprechungsprozesses vorliegt.

---

[16] Schriftenüberprüfung nach c. 2071, formelle Überprüfung des Delegationsprozesses nach c. 2100 § 3, die Entscheidungen in der *congregatio generalis* nach c. 2114 und 2123.

[17] c. 2124.

[18] Noval, a. a. O. S. 344.

4. Fällung von Teilentscheidungen. In beiden Hauptverfahren vor der Ritenkongregation werden für die Endentscheidung gleichwertige und gleichrangige Teilfragen behandelt. Den Entscheidungen, die getrennt gefällt werden, eignet daher der Charakter von Teilentscheidungen. Da aber jede dieser Entscheidungen im Hinblick auf die Endentscheidung auch eine präjudizielle Vorentscheidung im erörterten abgeschwächten Sinne ist, sind sie zugleich auch Zwischenentscheidungen, also Teilzwischenentscheidungen.

5. Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich auch eine eindeutige Grenzziehung zwischen dem dem Papst persönlich vorbehaltenen, genau genommen allein als SuH-Prozeß anzusprechenden Entscheidungsverfahren und allen übrigen, in ihrer Gesamtheit als vorbereitende Verfahren zu bezeichnenden Teilprozessen. Das Entscheidungsverfahren umfaßt nur die Spitzen der Verfahrensstämme[19]. Es ist also kein geschlossenes, in einem Zug ablaufendes Verfahren, sondern es besteht aus mehreren, zeitlich regelmäßig weit, oft viele Jahre, ja u. U. Jahrhunderte aueinanderliegenden Verfahrensteilen. Dem gegenüber durchläuft das vorbereitende Verfahren alle Verfahrensstufen kontinuierlich bis zum Einsetzen des Entscheidungsverfahrens.

6. Die Beteiligung von Gerichts- und Verwaltungsbehörden.

A. Die Gerichtsbehörden: Das bischöfliche Vorverfahren wird nach c. 2040 von einem *tribunal*[20] geführt, das sich aus dem Ordinarius oder aus einem *ad hoc* delegierten Priester als Vorsitzenden und zwei aus dem Kreis der Synodalrichter zu bestellenden Beisitzenden besteht. Der Prozeß *super non cultu* schließt sogar mit einer förmlichen *sententia* ab (c. 2060).

Die fünf Mitglieder des Kollegiums, das den apostolischen Instruktionsprozeß nach c. 2087 ff führt, werden ausdrücklich als *iudices* bezeichnet (c. 2088), das Kollegium selbst in cc. 2088. 2091. 2093 § 1 und 2 und 2096 als *tribunal*.

Ebenso wird der delegierte Einzelrichter, der im Ausnahmeverfahren über die Frage der Verehrung und ihre Dauer durch *sententia* entscheidet, *iudex* genannt (cc. 2129. 2130).

Sämtliche Normen des II. Teiles des IV. Buches des CIC, die sonst von einem *tribunal*[21] oder von einem *iudex*, bzw. mehreren *iudices* sprechen[22], können nur auf diese drei Verfahrensabschnitte bezogen werden.

Es fragt sich nun, ob diese Tribunale des SuH-Prozesses tatsächlich

[19] Schriftenprozeß c. 2071, formelle Überprüfung des Delegationsprozesses (zugleich endgültiger Abschluß des bischöflichen Informativprozesses über den Ruf der Heiligkeit) c. 2100 § 3, Verfahren über den Tugendheroismus usw. c. 2114 und über die Wunder c. 2123; im Ausnahmeverfahren noch das Verfahren über den Bestand des Kults und seine Dauer; in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Abschluß des Schriftenprozesses steht die formelle Einleitung des apostolischen Prozesses c. 2083 § 1; alle Verfahrensstämme umfaßt die Endentscheidung.

[20] Ebenso sprechen die cc. 2003 § 1. 2011 § 2. 2052. 2057 und 2060 von einem *tribunal* dieses Verfahrens.

[21] cc. 2003 § 1. 2004 § 2. 2006 § 1 und 2. 2007 n. 3. 2028 § 2. 2031 n. 2. 2032 § 1 und 2. 2036 § 2. 2043.

[22] cc. 2007 n. 1. 2012 § 1 und 2. 2027. 2031 n. 4. 2037 § 1 und 2. 2041 § 2. 2050 § 3. 2053. 2055. 2081. 2086 § 2. 2088. 2092. 2094.

als Gerichte anzusehen sind. Entscheidend ist, worin der Unterschied zwischen Gerichtsbarkeit und Verwaltung gefunden wird. Die materiellen Unterscheidungsversuche haben sich, wie ich andernorts ausgeführt habe[23], sämtliche als unzulänglich erwiesen. Die Unterscheidung kann nur aus dem inneren Organisationsprinzip der als Gericht- oder Verwaltungsstelle tätig werdenden Behörde gewonnen werden. Danach sind die Gerichte jene gesetzesunterworfenen Behörden, die bei der Entscheidung unabhängig sind, wogegen die Verwaltungsbehörden in einem Behördenzusammenhang eingegliedert sind, innerhalb dessen ein durch Weisungsbindung und Gehorsamspflicht gekennzeichnetes Abhängigkeitsverhältnis besteht. Unsere Frage läuft also auf das Problem hinaus, ob die Tribunale des SuH-Prozesses ihre Entscheidung unabhängig fällen oder ob in ihre Entscheidungen durch Weisungen einer Oberbehörde bestimmend eingegriffen werden kann.

Voraussetzung für die Lösung dieses Problemes ist aber, daß überhaupt eine Entscheidung gefällt wird. Sie trifft scheinbar im SuH-Prozeß nicht bei allen Tribunalen zu; denn eine *sententia* wird im bischöflichen Vorverfahren nur beim Prozeß *super non cultu* und beim apostolischen Instruktionsverfahren über den Kult und seine Dauer im Ausnahmeverfahren *per viam cultus* (cc. 2129. 2130) gefällt. Diese Tribunale treffen aber auch in den Verfahren, in denen es zu keiner *sententia* kommt, andere Entscheidungen *(decreta);* auch Entscheidungen prozeßleitender Natur sind für die Endentscheidung von ausschlaggebender Bedeutung. Wenn auch die besonderen Normen über die Weisungsfreiheit der richterlichen Entscheidungen in c. 1869 § 1 nur für die *sententia* ausgesprochen sind, gelten sie doch auch für die in Dekretform ergehenden anderen Entscheidungen, weil durch solche Entscheidungen vielfach sachlich der Endentscheidung vorgegriffen wird[24].

Wenn auch die Bestimmungen über den SuH-Prozeß einen besonderen, nämlich den II. Teil des IV. Buches des CIC bilden, bestehen doch keine Bedenken, die Bestimmungen des I. Teiles über die Unabhängigkeit der richterlichen *sententia* auch auf die *sententiae* des SuH-Prozesses anzuwenden. Dafür spricht nicht nur die Gleichheit des Ausdruckes — diese wäre beim unsicheren Sprachgebrauch des CIC allein kein schlüssiger Beweis —, sondern auch die ausdrückliche Bezeichung der Behörde als *tribunal*, bzw. der Organträger als *iudices*, die Tatsache der Bestellung der Beisitzer aus dem Kreis der Synodalrichter (c. 2040), der Ausschluß des Generalvikars aus dem Begriff des Ordinarius (c. 2002) und die laufende Verwendung von Begriffen des I. Teiles des IV. Buches in seinem II. Teil. Die Tribunale des SuH-Prozesses sind daher als wahre Gerichte anzusprechen. Daß ihre Entscheidung keine endgültige ist, ist in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung. Das Teilverfahren, das vor ihnen abgewickelt wird, ist jedenfalls ein gerichtliches. Daß sein Ergebnis in der folgenden Verfahrensstufe noch vor Verwaltungsbehörden in Verhandlung gezogen wird, ist ein Moment, das bei der Beurteilung des Gesamtverfahrens zu berücksichtigen sein wird.

B. Die Verwaltungsbehörden. Alle übrigen Verfahrensstufen werden vor der Ritenkongregation, also einer Verwaltungs-

---

[23] Gerichtsbarkeit und Verwaltung im staatlichen und kanonischen Recht. Wien 1948, S. 5 ff.

[24] a. a. O. S. 36 f.

behörde, abgewickelt. Es ist für den Charakter dieser päpstlichen Kurialbehörde kennzeichnend, daß in der letzten Stufe, der *congregatio generalis*, der Papst selbst teilnimmt und allein entscheidende Stimme hat und daß der Kardinalpräfekt auch in den vorangehenden Stadien über den Stand der Angelegenheit Bericht erstatten und dessen allfällige gegenteilige Weisungen durchführen muß (cc. 2107 und 2111). Diese Behörde wird daher im II. Teil des IV. Buches des CIC niemals *tribunal* und die stimmführenden Organträger werden auch niemals *iudices* genannt.

C. Der gerichtliche oder verwaltungsmäßige Charakter des SuH-Prozesses als ganzen. Wir sehen also im SuH-Prozeß eine Kombination von Gerichts- und Verwaltungsteilverfahren. Während dem staatlichen Recht eine solche Kombination in der Regel nur in der Form der Verwaltungsgerichtsbarkeit bekannt ist, welche ein Gerichtsverfahren einem Verwaltungsverfahren überordnet, folgt hier umgekehrt den Gerichtsverfahren immer das Verwaltungsverfahren; nach diesem folgt dann wieder das Schlußverfahren, in dem die einzige abschließende, alle Verfahrensergebnisse zusammenfassende Entscheidung gefällt wird, die allein den ganzen Verfahrensgegenstand ergreift. Nur diese den ganzen Prozeßgegenstand umfassende Entscheidung kann als die Entscheidung angesehen werden, die das Verfahrenskombinat, als das sich der SuH-Prozeß darstellt, in seiner Gesamtheit zu einem gerichtlichen oder verwaltungsmäßigen macht. Diese Entscheidung wird aber vom Papst gefällt. Da dieser zugleich oberster kirchlicher Richter und Haupt der Kirchenverwaltung ist, ist sie notgedrungen unabhängig. Die Frage nach der Rechtsnatur des Gesamtverfahrens als gerichts- oder verwaltungsmäßiges oder gemischtes ist daher von dieser Warte aus nicht eindeutig zu lösen. Da aber immerhin Gerichte führend beteiligt sind und eine einzige Verwaltungsbehörde am Verfahren teilnimmt, ein Verwaltungsrechtszug von einer Verwaltungsbehörde zu einer anderen also nicht stattfindet, sondern das Verfahren nur verschiedene Kollegien derselben Verwaltungsbehörde durchläuft, diese unter stetiger Kontrolle des Papstes stehen, sodaß sie nur als Hilfsorgan tätig werden, kann das Verfahren mit mehr Recht ein gerichtliches als ein verwaltungsmäßiges genannt werden, und zwar ein Gerichtsverfahren, dessen unterste und oberste Stufe ein Verwaltungsverfahren umschließt[25].

Ergebnis:

Das SuH-Verfahren erweist sich also als ein Kombinat von Teilverfahren, die sich an die verschiedensten Prozeßtypen anlehnen. Es verwertet damit die prozessualen Erfahrungen, die in allen diesen Typen ihren Ausdruck gefunden haben und versucht, durch eine geeignete Vereinigung dieser Ausdrucksformen dem Verfahren jene Sicherheit zu verleihen, die der Prozeßgegenstand erfordert.

---

[25] Nach Noval, a. a. O. S. 1, bedeutet die Behandlung des SuH-Prozesses in einem besonderen II. Teil des VI. Buches *hos processus non esse iudiciales, aut certe esse iudiciales alterius naturae*. Dieser Hinweis besagt aber nur, daß es sich um ein Sonderverfahren handelt, das vom normalen Gerichtstypus abweicht, er betrifft aber nicht seine gerichtliche oder verwaltungsmäßige Natur.

REZENSIONEN

Gregory Dix, The shape of the liturgy. 2. Aufl. 8⁰ (XIX und 764 S.) Westminster 1945, Dacre Press.

Dieses umfangreiche Buch des anglikanischen Mönches Dom Gregory Dix, das in England 1945 rasch hintereinander in zwei Auflagen erscheinen konnte, legt Zeugnis ab von dem ungemein regen Interesse, dem liturgische Dinge in der anglikanischen Christenheit begegnen. Es wird darin die Frage aufgeworfen, welcher Plan hinter den Formen steht, die uns, weithin miteinander übereinstimmend, in den altchristlichen Meßliturgien entgegentreten (shape = standard structure, vgl. Vorwort S. XI) und welche leitenden Ideen sich hinter diesem Plan feststellen lassen.

Die Frage, die mit dem Rüstzeug einer umfassenden Kenntnis der Liturgiegeschichte und doch zugleich in einer leichtbeschwingten, lebensnahen, manchmal behaglich breiten Sprache erörtert wird, ist nicht rein akademisch gemeint. Sie steht vielmehr, ähnlich, wie es bei dem 1938 erschienenen Buch von Frere — vgl. ZkTh 64 (1940) 55 f — der Fall war und wie uns das vorletzte Kapitel (The Reformation and the Anglican Liturgy; S. 613—734) aus der Nähe miterleben läßt, mitten im Kampf um die Erneuerung der anglikanischen Liturgie, die durch die Reform von Erzbischof Cranmer einen tiefen Bruch mit der Vorzeit vollzogen hat und die nun seit dem Aufhören des uniformierenden staatlichen Zwanges und durch die Abstriche liberaler Kreise einerseits und die eigenmächtigen Reformen ritualistischer Kreise anderseits in einen Zustand der Desorganisation geraten ist, der seit dem Scheitern der Prayer-Book-Reform 1928/29 nur noch weitere Fortschritte gemacht hat. Das Buch ist also eine Reformschrift. Es ist begreiflich, daß als Ideal, für das bei einer solchen Reform geworben wird, nicht einfach der Zustand vor 1549 erscheint. Hat ja auch in der katholischen Kirche bei der 1570 durchgeführten Reform des Meßbuches als Richtschnur die *pristina sanctorum Patrum norma* (so Pius V.) vorgeschwebt. D. möchte also die Form der Messe rekonstruieren, wie sie sich in den ältesten voll ausgebauten Liturgien erweisen läßt. Dabei begnügt er sich aber nicht mit dem Bilde, das die literarisch überlieferten Quellen seit dem 4. Jahrhundert darbieten, sondern sucht auf der ganzen Linie noch um einige Generationen weiter hinauf vorzustoßen. Darin liegt das Reizvolle, freilich auch das Gewagte des Buches.

Die Untersuchung folgt zunächst der chronologischen Ordnung, indem sie mit den neutestamentlichen Berichten beginnt und aus den in der Folgezeit sich sammelnden Nachrichten ein vorläufiges Bild für die Frühzeit entwirft (S. 36—155), um dann dieses Bild rückschließend aus den überlieferten Liturgien näher zu bestimmen und zu ergänzen (156—302). Nach einem Überblick über die Ausbildung des Kirchenjahres (303—396) und die Entwicklung des äußeren Zeremoniells (397—433) wird darauf der weitere Ausbau der Meßliturgie um das Ende des christlichen Altertums (434—545) und schließlich als „dritte Schicht“ die mittelalterliche Entwicklung dargestellt (546—612), die dann im protestantischen Gottesdienst eine Weiterführung findet, und zwar trotz aller Gegnerschaft gegen die nun in den Vordergrund getretene Privatmesse, wie D. feststellt, gerade als Fortsetzung der individualistischen Andachtsweise der Privatmesse (602 f). Aus diesem

Entwicklungsgang hebt sich dann, stufenweise bestimmter werdend und dann wieder sich differenzierend, das Bild und das Idealbild einer christlichen Liturgie.

Die Umrisse erscheinen in der Urkirche, wo kleine Gemeinschaften einen eigentlichen Gemeinschaftsgottesdienst feiern, bei dem Lesegottesdienst und Opferfeier deutlich voneinander getrennt sind. An die Lesungen des ersteren schließt sich gemeinsames Gebet an. Die Einführung der Litaneiform an Stelle des vom Diakon angesagten stillen Gebetes des Volkes, das der priesterlichen Oration vorausging, wird bereits als Rückschritt bewertet (46. 479), anscheinend auf Grund der Annahme, daß die Litanei auch das Priestergebet ersetzen wollte.

In der Opfermesse tritt an die Stelle des beim Letzten Abendmahl beobachteten siebengliedrigen Schemas (seven action scheme: Ergreifen des Brotes — Dank — Brechung — Verteilung und begleitendes Wort — Ergreifen des Kelches — Dank — Verteilung und Wort) schon sehr früh, schon in einer Zeit, in der die neutestamentlichen Schriften noch nicht auf die Gestaltung einwirken konnten, ein nun überall festgehaltenes viergliedriges Schema: „Offertorium" — Eucharistiegebet — Brechung — Kommunion (48 ff); d. h. aus dem jüdischen Mahlritus mit dem eröffnenden Brotbrechen (Brotkonsekration) und dem das Mahl beschließenden Kelchsegen (Kelchkonsekration) sind die wesentlichen Stücke herausgelöst und zur Eucharistiefeier zusammengefügt worden, während das verbleibende rituelle Mahl, das jüdische Chaburah-Mahl, als Agape mit deutlichen Spuren der Herkunft aus dem Judentum zunächst noch fortbestand (77 ff). Diese Herauslösung muß nach D. durchgeführt worden sein an einer Stelle, die nicht nur für andere Kirchen maßgebend war, sondern wo man auch die jüdische Überlieferung noch sehr genau kannte und so die Trennung mit sicherer Hand durchführen konnte, also wohl in der Römischen Kirche noch des ersten Jahrhunderts (101 f). — Wenn man davon absieht, daß D. unbedingt auch schon das Letzte Abendmahl als Chaburah-Mahl betrachtet wissen will, wird man gegen eine solche, auch von anderer Seite schon ähnlich vertretene Auffassung der Frühgeschichte wenig einzuwenden haben.

In der weiteren Rekonstruktion der vornicänischen Liturgie ist sodann bemerkenswert, daß D. schon hier, und zwar vor allem bei Irenäus, die Anfänge eines Offertoriums, einer Darbringung auch schon der materiellen Gaben feststellt (114), sosehr auch das Schwergewicht auf dem Gedächtnis des Leidens verbleibt (Cyprian). Dabei sei eine Überbetonung dieses doch nur vorbereitenden Aktes dadurch vermieden worden, daß ein den Vorgang deutendes Gebetswort auch später lange Zeit nur innerhalb des Eucharistiegebetes oder — in der römischen Messe — in einer niemals (?) laut gesprochenen Secreta formuliert worden ist (119 f). In der bald einsetzenden Ausgestaltung des Offertoriums erblickt D. dann die entscheidende Differenzierung zwischen östlicher und westlicher Liturgie, je nachdem nämlich die Gaben schon vor der Meßfeier zurechtgelegt, bzw. von den Gläubigen überreicht und dann am Beginn der Opfermesse nur mehr auf den Altar übertragen wurden oder ob die Darbringung durch die Gläubigen als Opfergang in die Liturgie eingebaut war. An der Opfermesse selbst ist in der Periode der Verfolgungen die von D. festgestellte Tatsache ihrer hohen Einschätzung durch die Gläubigen wichtig. Obwohl weniger der Glaube als die gemeinsame Feier der Punkt war, gegen den sich die Wut der Verfolgung vor allem richtete, wollten die Christen gerade auf die gemeinschaftliche Feier der Eucharistie nicht verzichten, wo sie doch auch zu Hause nicht nur beten, sondern auch das Sakrament empfangen konnten (153 ff).

Das weitere Studium konzentriert sich billigerweise auf das Eucharistiegebiet. Dafür werden als älteste Zeugen neben Hippolyt und Serapion die ostsyrische Anaphora des Addai und Mari und im Zusammen-

halt mit der Jakobusanaphora die fünfte mystagogische Katechese Cyrills von Jerusalem in Betracht gezogen. Schon diese Auswahl läßt aufhorchen. Sie liefert denn auch sogleich das Material für eine Theorie des altchristlichen Eucharistiegebetes, die eine Anzahl Überraschungen in sich schließt. Entgegen der gemeinhin gemachten Annahme, daß die urchristliche Eucharistia in der Regel auch schon das *Sanctus* umfaßt habe, vertritt D. die Auffassung, daß das *Sanctus* erst in Ägypten eingebaut und von da nach anderwärts übernommen worden sei. Diese Einschaltung des *Sanctus* habe dazu geführt, daß die bei Hippolyt noch dominierende Danksagung außerhalb der Jakobusanaphora nun fast ganz verdrängt worden sei (218 f), so daß vielfach nur ein eröffnender Anruf Gottes übrig geblieben ist. Die weitere Fortsetzung des Eucharistiegebetes sei aber schon von Anfang an, abgesehen von einer überall wiederkehrenden Schlußdoxologie in den verschiedenen Kirchen sehr wenig einheitlich gewesen; ja die urchristliche Eucharistia habe wohl lediglich aus einer Danksagung und der Schlußdoxologie bestanden. Die Stücke, die wir dazwischen in der Folge vorfinden, seien wohl erst stückweise als teleskopartige Verlängerung zum Dankgebet hinzugefügt worden (221 ff. 230 ff u. ö.). Zu diesen erst allmählich hinzugetretenen Stücken würden gehören, ganz abgesehen von den Fürbitten, der Einsetzungsbericht, die Anamnese, die Formulierung der Darbringung, die Epiklese, der Hinweis auf die Kommunion.

Was das angenommene Fehlen des Einsetzungsberichtes betrifft, so meint D., es habe sich ja nur darum gehandelt, zu „tun", was der Herr getan hatte, also jene im viergliedrigen Ritus herausgehobenen Akte des Letzten Abendmahles zu vollziehen. Der Sinn dieser Handlung mußte den Christen ja ohnehin geläufig sein. Er mußte außerdem zum Ausdruck kommen, wenn im Dankgebet vom Werk des Erlösers die Rede war (231 f) und wenn die Gaben schließlich als Leib und Blut Christi bezeichnet wurden (240). Diese rein sekundäre Bewertung der wortmäßigen Gestalt der Eucharistiefeier, die geradezu das andere Extrem bedeutet zur reformatorischen Haltung, ist ein Lieblingsgedanke von D., der von Anfang an (6 f) unzählige Male wiederkehrt. Aber woher weiß man, daß zu dem, was die Jünger „tun" sollten, nicht auch, wie es D. im Grunde in seinem siebenaktigen Schema selber annimmt, die begleitenden Worte gehören? Außerdem verschließt man sich, wenn man Handlung und Wort auseinanderreißt, völlig das Verständnis der Nachrichten über die altchristliche Eucharistiefeier; denn diese Nachrichten verbinden beides vielmehr so innig und geben dem Wort als dem vergeistigenden Element ein so großes Gewicht, daß man die Meinung vertreten konnte, vor Irenäus habe die Kirche überhaupt nur eine Eucharistie in Worten gekannt (vgl. die Kontroverse Wieland-Dorsch vor 40 Jahren).

Für die weitere Entwicklung ist allerdings auch D. selbst der Meinung: Seitdem die neutestamentlichen Schriften mit ihren genauen Berichten von der Einsetzung allgemein in den Kirchen in Gebrauch kamen, also jedenfalls seit dem frühen 2. Jahrhundert, müsse sich allenthalben das Verlangen geregt haben, einen solchen Bericht in das Eucharistiegebet als ausdrückliche Sinndeutung hineinzunehmen und damit die Feststellung der hier geschehenen Erfüllung des Auftrages (Anamnese) zu verbinden, worauf dann verwandte Gedanken sich in verschiedener Weise anfügen mochten. Übrigens möchte D. einer Erfüllung des Auftrages des Herrn auch ohne Einsetzungsworte Gültig-

keit, und zwar durchaus auch im Sinne der Konsekration, zuerkannt wissen. In der Folgezeit müsse man die konsekrierende Kraft des Eucharistiegebetes zuerst wohl der einleitenden Anrufung des göttlichen Namens (274 f) oder einer Herabrufung des Logos (276) zugeschrieben haben; dann sei sie in den Einsetzungsbericht, endlich in die nun aufkommende Epiklese verlegt worden (277 ff. 292 ff), und letztlich sei im Orient vorübergehend (Theodor von Mopsvestia) auch schon dem Offertorium, bzw. der Proskomidie eine gewisse (zunächst den noch nicht auferstandenen Leib des Herrn schaffende) Wandlungskraft zugeschrieben worden (285 f) — was die mit dem Großen Einzug verbundenen Riten erklären könnte. Daß Meinungen solcher Art verbreitet waren, wird man nicht bestreiten können, sofern man festhält, daß man die überlieferte Weise der Feier beibehalten und sich über den genaueren Moment der Konsekration lange Zeit überhaupt wenig Gedanken gemacht hat.

Auf welche Grundlagen stützt nun D. seine Theorien, denen es an Kühnheit gewiss nicht fehlt? Den Hinweis, daß der Einsetzungsbericht ja erst auf die Danksagung folge und darum, wie ihrerseits die weiteren Bestandteile, erst nachträglich hinzugefügt sein müsse (226 f), brauchen wir wohl nicht ernst zu nehmen. Aber auch ein Eucharistiegebet ohne Einsetzungsbericht findet sich bekanntlich in Zeugnissen der nestorianischen Liturgie, vor allem in Handschriften der Anaphora des Addai und Mari. Wenn die Nestorianer in neuerer Zeit allerdings die Einsetzungsworte auch in dieses Formular einfügen, so sind doch auch katholische Forscher der Ansicht, daß jene Handschriften eine tatsächliche Praxis früherer Jahrhunderte bezeugen; vgl. A. Raes, Le recit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres: Orientalia christiana Periodica 10 (1944) 216 bis 226. Eine andere Frage ist es, wie weit jene Praxis hinaufreicht. D. möchte ein hohes Alter für den betreffenden Abschnitt („bald nach 200") davon ableiten, daß darin die Gebetsanrede an Christus gerichtet ist (180. 253 f). Tatsächlich wird eine solche Gebetsanrede in der katholischen Liturgie innerhalb des Priestergebetes, wenn wir nämlich absehen von den Kreisen des Gnostizismus, erst in der Hochflut der christologischen Kämpfe des 4./5. Jahrhunderts da und dort üblich. Andere Anzeichen besonders hohen Alters liegen nicht vor. Durch philologische Untersuchungen des Textes ist H. Engberding (Oriens Christianus 1932, 32) zum Ergebnis gelangt, daß die genannte Anaphora nicht vor 430 entstanden sein könne. Damals erfreute sich gerade im syrischen Bereich schon die Epiklese einer steigenden Hochschätzung und so war es in einer vom gemeinsamen Stamm nun getrennten kirchlichen Gruppe, wie es die Nestorianer waren, sehr wohl möglich, daß man schließlich glaubte, auf die Einsetzungsworte verzichten zu können.

Die zweite Stütze für seine These einer Ureucharistia ohne Einsetzungsworte glaubt D. in den Katechesen Cyrills von Jerusalem gefunden zu haben. In der Meßerklärung der fünften Mystagogischen Katechese ist es tatsächlich auffallend, daß der Redner zwar den Anfang des Eucharistiegebetes bis zum *Sanctus* eingehend erklärt, dann aber ohne Erwähnung der Einsetzungsworte sofort zur Epiklese übergeht. Cyrill hat seine Katechesen um 347/48 gehalten. Es ist jedoch schon lange bezweifelt worden, daß auch die Mystagogischen Katechesen von Cyrill sind; gerade auch das in so früher Zeit isoliert dastehende

Zeugnis für die Heilig-Geist-Epiklese war ein Anlaß zur Skepsis. Inzwischen hat auch die eindringende Untersuchung der Überlieferungsgeschichte durch J. W. Swaans im Muséon 55 (1942) 1—43 zum Ergebnis geführt, daß die Mystagogischen Katechesen tatsächlich nicht von Cyrill stammen können, sondern wahrscheinlich erst Johannes von Jerusalem († 417) angehören. Damit kommen wir aber in eine Zeit, in der wir von allen Seiten die Arkandisziplin betont finden. Um diese Zeit hat ja auch Ambrosius in Mailand seine Mystagogischen Katechesen gehalten. In der von ihm selbst veranstalteten Buchausgabe derselben, De mysteriis, ist gleichfalls zwar ausführlich vom Altarsakrament, aber mit keinem Wort vom Wandlungsvorgang oder den Einsetzungsworten die Rede. Die stenographische Nachschrift seiner Vorträge dagegen, die uns in De sacramentis erhalten ist, zeigt uns, wie er im mündlichen Vortrag in aller Breite die Einsetzungsworte und die sie umrahmenden Gebete zitiert und deren konsekratorische Bedeutung betont. Warum sollte es in Jerusalem anders gewesen sein? Übrigens setzt D. selber in einem genau parallelen und gerade in Jerusalem spielenden Fall die Arkandisziplin gebührend in Rechnung: Die Erscheinung nämlich, daß die sonst so gesprächige Pilgerin Ätheria, die er um 385 schreiben läßt, sich beim eucharistischen Gottesdienst mit wenigen Andeutungen begnügt, erklärt er aus dem gleichen Schweigegebot (438).

Eine Eucharistiefeier ohne Einsetzungsworte ist also, wenn wir von der, wie es scheint, erst nachträglich geänderten Praxis der Nestorianer absehen, nirgends zu erweisen. Sie bleibt auch für die Urkirche eine willkürliche Annahme. Ja die Annahme wird ausgeschlossen durch die Tatsache, daß die Einsetzungsworte nicht nur in den neutestamentlichen Berichten voneinander abweichen, sondern auch in den ältesten liturgischen Texten nicht biblisch formuliert sind. Wie anders will man diese Erscheinung erklären, als daraus, daß sie bereits vor der biblischen Fixierung in der liturgischen Praxis der verschiedenen Gemeinden vorhanden waren.

Mit der genannten These des Verf. hängt eine andere zusammen, die Annahme nämlich, daß das *Sanctus*, das um 230 bei Origenes sicher nachweisbar ist (De princ. 1, 3, 4; IV, 3, 14), damals in Ägypten den Schluß des Eucharistiegebetes gebildet (165. 221 f. 537 f) und erst von hier aus sich weiterverbreitet habe (196 f. 200 f. 280 u. ö.). Der Beweis für erstere Annahme soll darin liegen, daß in der Markusliturgie vor dem Übergang zum *Sanctus* eine Wendung steht, die meistens die Schlußdoxologie einleitet, nämlich: „(Christus) durch den wir dir mit ihm und dem Heiligen Geiste (danksagen und dieses geistige Opfer darbringen)". Wenn wir beachten, daß die Formel in dieser Fassung erst in den ägyptischen Liturgien seit dem 4. Jh. möglich ist (s. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet 170 f), bleibt nur die Wendung „durch den" *(δι᾽οὗ)*, d. i. eine Berufung auf die Mittlerschaft Christi in relativischer Fassung übrig. Soll diese im 2./3. Jh. wirklich nur vor der Schlußdoxologie möglich sein? Daß der Mittlergedanke um diese Zeit noch durchaus lebendig ist, ja das Gebetsdenken geradezu beherrscht, wird man wohl nicht zu beweisen brauchen. Dann braucht es aber, milde gesagt, schon einen ungewöhnlichen Mut, um aus einer im Fluß der Periode auftauchenden, logisch einwandfreien relativischen Konstruktion solche Folgerungen zu ziehen. Daß D. übrigens gerade der Mittlerformel der altchristlichen Doxologien nur

wenig Verständnis entgegenbringt, zeigt sich auch, wenn er das δι'οὗ bei Serapion übersetzt mit „by whom" (42), und ebenso in der Fassung, die er der Schlußdoxologie bei Hippolyt gegen sämtliche Textzeugen, allerdings auch schon in seiner sonst mit Recht hochgeschätzten Textausgabe, gegeben hat (158).

Die weitere Annahme, daß das *Sanctus* sich von Ägypten aus verbreitet und dann bei seiner Einfügung in den Text des Eucharistiegebetes mehrfach frühere Wendungen der Danksagung verdrängt habe, ist immerhin eine mögliche Hypothese. Nicht das gleiche kann man sagen von der außerdem daran geknüpften Konstruktion der Geschichte des *Sanctus* im Abendlande (537 ff): Das Konzil von Vaison (529) bestimme, daß das *Sanctus* von nun an in allen Messen, nicht nur *ad missas publicas*, gesungen werden solle; also sei es in Südfrankreich und, weil man hier auf das römische Vorbild schaute, wahrscheinlich auch in Rom, bis dahin nur im sonn- und festtäglichen Stationsgottesdienst gebräuchlich gewesen. Wie indes G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich (Innsbruck 1930) 25—29, eindeutig nachgewiesen hat, spricht das Konzil gar nicht vom *Sanctus*, sondern vom *Aius* oder Trisagion, das in der gallikanischen Liturgie innerhalb der Vormesse lateinisch und griechisch gesungen wurde und darum auch *Sanctus* hieß. Damit wird trotz der arianischen Fragmente, auch die weitere Schlußfolgerung (541 f) hinfällig: Um das *Sanctus* einzufügen, habe man eine Überleitung nötig gehabt und so sei man in Mailand und in Rom im 5. Jh. dazu gekommen, gerade für die festtägliche Messe die wechselnden Präfationstexte zu schaffen. Die gewöhnliche Meinung, daß das *Sanctus* der Urliturgie angehört — Origenes ist ja nicht der einzige frühe Zeuge — und daß die Entstehung der lateinischen Präfationen selbständig aus dem Prinzip des Kirchenjahres erwachsen ist, bleibt auch weiterhin die weitaus wahrscheinlichere Erklärung der Tatsachen.

Nach dem Gesagten wird sich niemand wundern, daß auch in anderen, weniger bedeutsamen Fragepunkten immer wieder Vermutungen und Annahmen auftauchen, die man nicht ohne weiteres teilen kann. Oft werden sie nur als Fragen hingestellt, die sich allerdings immer wieder rasch in feste Thesen verwandeln. Im folgenden seien nur noch einige vom Verf. mit mehr oder weniger Bestimmtheit vertretene Meinungen vermerkt, die mir unannehmbar scheinen. Für die Gründe der Ablehnung darf ich der Kürze halber wohl auf meine soeben erschienenen „Missarum Sollemnia" verweisen.

S. 23 wird der Name „Graduale" aus den Verhältnissen des altchristlichen Gotteshauses erklärt. — S. 63 Anm. 2: „Brotbrechen" sei in den jüdischen Quellen ein gewöhnlicher Ausdruck für „Mahlhalten". — S. 108 u. ö.: Das *Pater noster* sei erst durch Gregor den Großen eingeführt worden. — Ebd.: In der Auffassung des Friedenskusses sind die neueren Studien, besonders von Dölger, nicht berücksichtigt. — S. 134: Betreffend den angeblichen römischen Brauch einer aus der früheren Messe für folgende aufbewahrten Partikel sind nun die Untersuchungen von B. Capelle zu beachten. Die auf keinen Fall hieher gehörige Stelle Gregor von Tours, De gloria mart. 86 (recte 85) wird aufgehellt durch Nickl a. a. O. 38 f. — S. 414. 449. 452 f: Der Bericht des Liber Pontificalis über den von Cölestin I. eingeführten Psalmengesang beim Einzug wird ohne weitere Prüfung der Geschichte des Introitus zugrunde gelegt. — S. 437 Anm. 1: Die Erzählung bei Gregor dem Großen, Dial. II, 23, die einen Ruf vor der Kommunion betrifft, wird auf die Entlassung nach der Vormesse bezogen. — S. 458. 465: Die Kollekte wird von den

Lesungen her zu erklären gesucht und mit diesen, anstatt mit dem, was vorausgeht, verbunden. — S. 471 f: Der Allelujavers wird als spätes Gebilde, das „anscheinend von Byzanz" stammt, vom Alleluja getrennt. — S. 524 f: Apologien des Zelebranten während der Meßgesänge sollen seit dem 13. Jahrhundert (wo sie in Wirklichkeit zu verschwinden beginnen) erscheinen. — S. 535: Die Studien über den Sinn von *praefatio* sind nicht zur Kenntnis genommen. D. selbst gebraucht „preface" durchgehends in dem verengten Sinn der Überleitung zum *Sanctus*. — S. 555 f: Das Fehlen der Anamnese in gallischen Formularien, eine offenkundige Verfallserscheinung, wird als alte Überlieferung behandelt. — S. 570. 716: Für den vielgenannten Brief Gregors des Großen an Augustin in England ist nun der von S. Brechter 1941 wohl endgültig geführte Nachweis der Unechtheit zu beachten.

In anderen Fällen handelt es sich nur um Versehen, die vermuten lassen, daß der Verf. ohne weitere Kontrolle aus dem Gedächtnis zitiert hat. So wenn er vom προκαθήμενος bei Justinus spricht (60); wenn die Antwort εἷς ἅγιος usw. in der Basiliusliturgie und in derjenigen des Addai und Mari vorkommen soll (135); wenn Baumstark unter den Vertretern einer ursprünglichen Einheitlichkeit aller Meßliturgie erscheint (210); wenn die Gregorianum-Hs von Padua unter die Zeugen des Gelasianum saec. VIII. gerechnet wird (575 Anm. 1); wenn Lietzmann seine Ausgabe des Gregorianums aus zwei Cambraier Hss geschöpft haben soll (579 Anm. 1); wenn das Orarion (anstatt des Omophorions) als besonderes bischöfliches Parament bezeichnet wird (590).

Wenn so an dem vorliegenden Buch und an seiner wissenschaftlichen Methode nicht wenig bemängelt werden muß, soll damit sein positiver Wert nicht in Frage gestellt werden. Der Autor verfügt über eine ungewöhnliche Vertrautheit mit den altchristlichen Quellen und zudem über eine Phantasie, die es ihm ermöglicht, die mannigfachsten Kombinationen in Betracht zu ziehen. Freilich läßt die kritische Prüfung, die dann jedesmal folgen müßte, zu wünschen übrig, und auch die Berücksichtigung der Literatur, die doch der Interpretation der Quellen dienen will, umfaßt von festländischen Arbeiten meist nur einen Bruchteil. Aber auch so wird der geduldig folgende Fachgenosse nicht wenig Anregung aus der Lektüre des Buches schöpfen. Es sei nur beispielsweise hingewiesen auf die neue Beleuchtung der altchristlichen Agape (82 ff), auf die Bemerkungen über die altchristliche Symbolik des Brechungsritus (81. 132), auf den Nachweis später Überreste einer Eucharistiefeier ohne Vormesse (439 ff). Eine feine Beobachtung ist es, wenn D. die Herleitung vieler römischer Orationen aus Sprache und Geist Leos des Großen dahin ergänzt, daß die Auswahl und letzte Formung dann ebenso sehr den praktisch-seelsorglichen Sinn Gregors des Großen verrate (571 f). Nicht selten wird man auf anderswo übersehene Vätertexte oder, wie hinsichtlich des Ritus von Benevent (568), auch auf weniger bekannte Literatur hingewiesen.

Was das Grundanliegen des Buches, das Idealbild einer (anglikanischen) Liturgie betrifft, so sind die Vorschläge des Verf. übrigens bei weitem nicht so radikal, wie man es nach seiner negativen Kritik erwarten möchte (730 ff). Im Gegenteil, mit Berufung darauf, daß das Eucharistiegebet in seiner „zweiten Hälfte" ja aussprechen soll, was der Sinn der Feier ist, wirbt er, ganz abgesehen von der Beibehaltung der Einsetzungsworte, für die Wiederherstellung der im Prayer Book aus Gründen einer Zwinglianischen Eucharistielehre gestrichenen Weiterführung derselben, wie sie in sämtlichen alten Liturgien überliefert und mit einigen Erweiterungen im römischen Kanon vorhanden ist, und zwar in dem Sinn, daß darin eben die Bedeutung der eucha-

ristischen Handlung als Gedächtnis von Christi Leiden und Auferstehung und als Darbringung seines Leibes und Blutes ausgesprochen werden müsse.

Man wird sich freilich fragen, ob zu einer solchen Reform nicht noch andere Voraussetzungen gehören. Man wird sich auch fragen, warum der Verf. es dann für nötig befunden hat, mit soviel Kraft gegen Mauern anzurennen, die man weder stürzen kann noch im Grund auch stürzen wollte.

Jos. A. Jungmann S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII., cura et studio monachorum s. Hieronymi O. S. B. edita. V. Liber Samuhelis. 4⁰ (XVI und 377 S.) 1944; VI. Liber Malachim (VIII und 354 S.) 1945. Romae, Typis polyglottis Vaticanis. — Trotz der schwierigen Kriegszeiten konnten diese beiden Bände erscheinen. Da die Vorarbeiten von D. Quentin nur den Oktateuch umfaßten, waren hier neue Vorstudien erforderlich, die manche neue Fragen aufrollten. Von 70 untersuchten Codices wurden 37 herangezogen, von denen 25 schon im Oktateuch verwendet worden waren. Die 12 neu eingeführten stammen aus dem 6. bis 12. Jahrhundert und werden genau beschrieben. Sm und Kn stehen in allen Hss hinter Ruth mit zwei Ausnahmen, die das Buch Job zwischen Ruth und Sm einschieben. Die Textfamilien sind die gleichen wie im Oktateuch, die spanische, alkuinische und theodulfianische, daneben hebt sich eine neue heraus, die mailändische in den Kirchen des ambrosianischen Ritus. Drei Codd., R (Veron.), A(miatin.) und C(avens.), nehmen eine selbständige Stellung ein und sind führend in der Gestaltung des Textes. Für Kn kommen nur einige kleine Bruchstücke dazu. Aus dem zweiten Apparat, der die Textlesarten bietet, wurden die orthographischen Lesarten verbannt und für die häufiger vorkommenden Eigennamen in einem eigenen Index orthographicus am Ende gesammelt. Interessant ist, daß auch diese beiden Bände das Zusammengehen der Vg mit dem TM bekräftigen. So 1 Sm 10, 27 mit TM *ille vero dissimulabat se audire* gegen LXX; demnach wäre hier Kittel BH zu korrigieren, wo die Vg auch in der 3. Auflage noch als Gefährtin der LXX gegen TM aufscheint. Ferner findet sich 3 Kn 6, 11—13 (LXX 15) im TM und in der Vg die Mahnung an Salomo, die in der LXX in B, Z und in der lukianischen Rezension fehlt. *J. Hofbauer S. J.*

Claus Schedl, Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter übersetzt. kl.-8⁰ (X und 317 S.) Wien 1946, Herder. S 16.80, sFr. 9.60. — Diese Übersetzung des neuen Psalteriums wurde bei ihrem Erscheinen freudig begrüßt, denn sie war die erste in deutscher Sprache. Dieser Vorzug ist aber — man kann es nicht verkennen — zugleich ihre Schwäche. Bei längerem Gebrauch gewinnt man mehr und mehr den Eindruck, daß man es mit einer in begeistertem Schwunge rasch hingeworfenen Arbeit zu tun hat, die wohl besser noch eine Weile liegen geblieben wäre, um auszureifen und der die letzte Feile gut getan hätte. Gewiß ist manches trefflich übersetzt z. B. Ps 3. 10. 22. 94. u. a. m. Aber im Ganzen fühlt sich das poetische Empfinden durch diese Übersetzung wenig angesprochen. Die Übersetzung will poetisch sein, also nicht nur in gebundener sondern auch in gehobener Sprache. Beides läßt zu wünschen übrig. Manches ist falsch übersetzt: Im apostolischen Schreiben *vis verborum:* nicht „die Kraft" sondern die Bedeutung der Worte; „die Gründe des Meeres" für *fundamenta orbis terrarum* (17, 15); „hebt euch empor, ihr uralten Tore" für *attollite vos* (23, 7); „mein", nicht „dein Fels" (17, 47); 109, 5 ist mit der Übersetzung „zur Seite" der Sinn der Stelle verfehlt. Unpoetische, banale Ausdrücke und Wendungen: „liebt ihr die Hohlheit" (4, 3); „da wurde die Erde gestoßen", *concussa* (17, 8), doch wohl: erschüttert; „hoffärtige Augen

zerschlägst du" (17, 28); 21, 2 ff liest man ungern vom „Geschrei" des Messias; „entreiß mich der Hand des Hundes" (21, 23); „ich bin ganz matt und zerschlagen, ich brülle vor Qual" (37, 9), kann man da noch brüllen? „Der Weg geht ins Verderben" (1, 6); „miteinand" (2, 2); „ich ruf bei der Nacht" sind Dialektausdrücke, die nicht in gehobene Sprache gehören. Eigentliche Sprachfehler: „der Hilfe mir schuf" (4, 2) statt „schaffte"; „aus Kindern und Säuglingen Mund" (8, 3); „du leihtest" (!) dein Ohr (9 a, 9) statt „liehest". Die Beispiele ließen sich vermehren. An einer solchen Übersetzung kann man keine ungeteilte Freude haben. Das ist schade! Hoffentlich setzt der Verf. bei einer neuen Auflage tüchtig die Feile an und schenkt uns einen des erhabenen Inhaltes würdigeren Text. *H.*

Claus Schedl, Die Sehnsucht der ewigen Hügel. Christus im Alten Testament. kl.-8⁰ (307 S.) Graz-Salzburg-Wien 1947, Pustet. — „Christus auch der Herr des Alten Testaments. Vom Erstevangelium im Paradies bis zum Täufer leuchtet sein Antlitz immer klarer auf. Das AT ist daher notwendig ein Christusbuch ... eine frohe Botschaft von Jesus Christus, unserem Herrn." So charakterisiert der Verf. (305) selbst sein Buch. Diese Beziehung des AT auf Christus hat Sch. mit Erfolg herauszuarbeiten gesucht. Das Werk ist hervorgegangen aus Christenlehren, die im Auftrage des Wiener Seelsorgeamtes gewissermaßen zur Rehabilitierung des AT gehalten worden sind. Vortrefflich sind die dem ersten Teile vorausgeschickten sieben grundlegenden Merksätze über das Wesen des AT. Bedauerlicherweise ist das schöne Buch entstellt durch zahlreiche Unrichtigkeiten, Versehen, Ungenauigkeiten, mißverständliche Darstellungen, die sich bei einiger Sorgfalt doch wohl hätten vermeiden lassen müssen. Falsch ist die Bemerkung, die ersten Menschen hätten sich in frecher Weise die „innigste Gemeinschaft mit Gott, die uns Christus der Herr durch seinen bitteren Tod am Kreuze geschenkt hat, ... selber nehmen wollen". Christus hat uns wesentlich die heiligmachende Gnade wiedererworben, die haben aber die ersten Menschen vor dem Sündenfall bereits besessen. — Die Deutung der Eigennamen ist meist unrichtig, so Eva (46) nicht die Lebendige, sondern Lebensspenderin, Nod (47) nicht Wüste, sondern Umherirren, Samuel nicht „sein Name ist Gott", sondern „erhört von Gott". Die Flutschicht von Ur als Zeuge der Sintflut (57) ist lange schon überholt. „Sara lachte auf" wäre durchaus gegen die orientalische Höflichkeit (75). Das Osterlamm war am 14., nicht am 13. Nisan zu schlachten (122). Vom „jüdischen" Volk kann man zur Zeit des Moses noch nicht sprechen (142). Die Philister ein „keltischer" Stamm ist ein arger Anachronismus (151). Das Wort Sauls (1 Sm 11, 7) lautet nicht: „dem soll es so ergehen", sondern „seinen Rindern", ein wesentlicher Unterschied! (159). Ebenda werden die beiden Unternehmungen Jonathans verwechselt. Aus den beiden Königen Jojaqim und Jojachin wird nur einer gemacht (247), seine Mutter hat Jeremias nicht verflucht (244). Die Israeliten wurden vor Hai „vernichtend geschlagen" und verloren dabei ganze 36 Mann (146). Der „Prediger" stammt ganz bestimmt nicht aus der altsalomonischen Zeit (197). Elias begleitete den Wagen des Königs nicht nach Samaria (214), sondern nach Jezreel, ebenda und nicht in Samaria wurde Jezabel getötet. Jeroboam ließ in Bersabee keine goldenen Kälber aufstellen (219), es gehörte ja gar nicht zu seinem Gebiet; und viele andere Versehen, die den Fachmann stören, und den Laien irreführen. Schade! *H.*

Jakob Obersteiner, Die Christusbotschaft des Alten Testaments. Kurze Darlegung und Erklärung der wichtigsten messianischen Weissagungen. gr.-8° (254 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 30.—. — Eine gut lesbare, auch weiteren Kreisen verständliche Einführung in die messianische Verkündigung des AT. Der Verf. hat hier mit großer Belesenheit aus Kommentaren und anderen Werken zusammengetragen, was dem Verständnis der messianischen Weissagungen dienlich ist. Dort und da ist er allerdings nicht bis zur letzten Tiefe vorgedrungen, so z. B. in der Erklärung des Jakobssegens über Juda; auch zu Is 7, 15 ist keine befriedigende Lösung der Schwierigkeit gefunden worden, man sucht sie bis heute vergeblich — wenigstens in den Kommentaren. S. 34 würde man wohl besser nicht vom „realen Kraftfluidum" sprechen, das „nach orientalischer Anschauungsweise" dem Segen und Fluch angehaftet gewesen sei. Noe dürfte als Träger der Offenbarung vom allmächtigen Schöpfer doch gewußt haben, daß er durch seine (magisch zu denkenden?) Sprüche Gott nicht zwingen konnte — oder wie sollte man sich sonst dieses „Kraftfluidum" erklären? — Nahr el Kelb und der Felsvorsprung des Karmel sind weit voneinander entfernt (41) und die S. 96 vorausgesetzte Topographie Jerusalems ist veraltet und heute verlassen. Das Damaskustor befindet sich im Norden der Stadt, die Wasserleitung mit dem oberen Teich, wo Achaz mit Isaias zusammentraf, an ihrem Südende im Kedrontal. *H.*

Jakob Obersteiner, Biblische Sinndeutug der Geschichte. Graz-Salzburg-Wien 1946, Pustet. — Es ist das Verdienst Israels, fast als einziges Volk des vorchristlichen Altertums eine Geschichtsphilosophie geschaffen zu haben, nicht in Form eines geschlossenen Systems, sondern in gelegentlichen Äußerungen über das ganze alttestamentliche Schrifttum hin, die sich leicht in ein System bringen lassen. Diese Aufgabe hat O. mit Glück gelöst. Allerdings müßte der Titel dementsprechend eher „Alttestamentliche Sinndeutung" lauten, da sich O. auf das AT beschränkt. Das Buch ist vorzüglich geeignet, interessierte Laien in die Gedankenwelt des Alten Testaments einzuführen, aber auch der Fachmann wird es nicht ohne Anregung aus der Hand legen. — Es sei gestattet, auf einiges aufmerksam zu machen. Manchmal ist nicht klar, ob unter „Geschichte" die Ereignisse zu verstehen sind oder ihre Darstellung — Geschichte objektiv oder subjektiv. Wenn (S. 29) „die Schamhaare der Tochter Israel" (nicht: Israel[s]) geschoren werden sollen, so spricht Is 7, 20 vom Haupthaar, den Sch. und dem Bart (der Tochter Israel?), die Tochter Israel erwähnt er nicht. Zu weit geht jedenfalls die „Verselbständigung und Hypostasierung" des göttlichen Wortes „als eine selbständig gewordene und selbständig wirkende Größe" (43). Die angeführten Stellen drücken doch nur aus, daß Gott alles durch sein bloßes Wollen wirkt und nur zu wollen oder, anschaulich gesprochen, nur zu befehlen braucht, ohne sich anzustrengen oder Werkzeuge anwenden zu müssen. Will Gott eine länger dauernde oder sich wiederholende Wirkung, so ist sein Wille, der unter dem Bilde des Wortes veranschaulicht wird, solange wirksam, nicht das „als allmächtige Kraft und schöpferische Potenz" gedachte Wort „das auch dann noch, wenn es sich bereits vom Munde Gottes gelöst hat, fortwirkt". Ist diese Auffassung nicht eine erst spätjüdische Überspitzung? Is 55, 10 ff ist ein Vergleich dafür, daß Gott seinen Willen nicht ändert und daß sein Wollen nicht unwirksam gemacht werden kann wie die

Wirkung des bereits gefallenen Regens und Schnees; ähnlich Sap 18, 14—16: Gott erzielt durch sein bloßes Wollen die gleiche Wirkung wie ein Krieger mit seinem Schwert. Der Fehler liegt m. E. darin, daß vom Bild — Regen, Schnee, Krieger — auf den zu erläuternden Gegenstand, das Wort Gottes, ein Zug übertragen wird, der dem Zwecke des Bildes nicht entspricht: Regen, Schnee, Krieger sind selbständige Wesen, also auch das Wort Gottes. — Die Zitation der Pss ist nicht einheitlich, bald nach der Vg, bald nach dem hebräischen Text. — Der erste der kleinen Propheten heißt Osee, nicht Oseas. — Der Sprache hätte eine letzte Feile gut getan und sie hätte dem schönen Gegenstand gebührt. Es finden sich manche undeutsche Wendungen und Sprachfehler. So werden häufig die Regeln der lateinischen consecutio temporum angewendet, was dem Deutschen fremd ist; oder (145) „des Propheten Ezechiel in dessen 37. Kapitel", doch wohl „in seinem 37. Kapitel", u. a. m. *H.*

Robert Devreesse, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes. (I—LXXX) (Studi e Testi 93). gr.-8⁰ (XXXI und 572 S.) Città del Vaticano 1939, Biblioteca Apostolica Vaticana. — D. bietet hier eine mit aller nur möglichen Sorgfalt hergestellte Ausgabe des Psalmenkommentars Theodors von Mopsuestia zu Ps 1—80; für die zweite Hälfte des Psalters schweigen die Quellen, die griechischen Katenen und eine lateinische Übersetzung auf Grund mehrerer Hss, darunter eine aus dem Kloster Bobbio, die für Ps 1—31 neben einigen griechischen Bruchstücken der einzige Zeuge ist. In der Einleitung beschreibt der Herausgeber nach einem kurzen Hinweis auf die Nachrichten, die wir aus dem Altertum über den Psalmenkommentar Theodors besitzen, ausführlich die Textzeugen und Anlage sowie Aufbau der Ausgabe. Der erste Apparat zum Text enthält die von Th. angeführten Schriftstellen, der zweite das textkritische Material, am Rande sind die Zeugen angegeben, aus denen der Text stammt. Ein Index von 10 S. am Schluß stellt hauptsächlich den Lehrgehalt des Kommentars zusammen. Unter *scriptura* sind hier sämtliche zitierten Schriftstellen aufgeführt. Ob es nicht besser wäre, im Index die griechischen Stichwörter von den lateinischen zu trennen und sie in einem eigenen Verzeichnis zu vereinigen? S. XXX verweist D. auf eine Bemerkung Th.s zu den Überschriften der Pss. Hiezu wäre die Arbeit von Vaccari, Titoli dei Salmi nella scuola antiochena: Biblica 9 (1928) 78—88, erwähnenswert gewesen, worin ein in der Katenenausgabe des Daniele Barbaro von 1569 (s. S. X Anm. 1) veröffentlichtes Bruchstück unserem Theodor zugewiesen wird. Th. schreibt sämtliche Pss dem David zu (vgl. 470, 12). Da ist es interessant, zu beobachten, daß für die korachitischen Pss 44 und 47 der cod. A(lexandrinus) allein, für die korachitischen 41. 43. 45. 46. 48 und für die asaphischen 49 und 80 A mit einigen wenigen anderen, meist lukianischen Hss David als Verfasser nennt, nicht aber für Ps 71 (Salomo) und 72—79 (Asaph), während 78 vom S(inaiticus) dem David zugeeignet wird. A wird von Rahlfs, Septuaginta X, Psalmi cum Odis (Göttingen 1931) 6 zu den Mischtexten gerechnet, S zur unterägyptischen Gruppe. Die Lukian-Hss bilden eine eigene Gruppe, die nach ihrer Herkunft eigentlich in Antiochien, in dessen Bannkreis auch Theodor stand, am besten vertreten sein müßte. *H.*

B. N. Wambacq, L'épithète divine Jahvé S^eba'ôt. Étude philologique, historique et éxégétique. gr.-8⁰ (XVI u. 308 S.) 1947, Desclée, de Brouwer. — Dieses besonders in seinen späteren Kapiteln durch unnötige Wiederholungen etwas weitschweifige Buch behandelt die Frage nach Herkunft und Bedeutung des Gottesnamens, den wir im Deutschen gewöhnlich mit „Herr der Heerscharen" übersetzen. Im ersten Teil führt W. die verschiedenen Ansichten auf, studiert im zweiten Teil das Vorkommen dieses Gottesnamens — hier eingehende kritische Untersuchung der Texte — im dritten Teil „sprachliche und geschichtliche Untersuchung", wird die Bedeutung der Ausdrücke *saba* und *s^eba'ôt* und ihr Gebrauch untersucht, der vierte, abschließende Teil endlich, die „exegetische Untersuchung", geht der Bedeutung der Bezeichnung Gottes „Herr der Heerscharen" und ihrer Entwicklung im Laufe der Religionsgeschichte Israels nach. W. kommt zum Ergebnis, daß der Titel in älterer Zeit Jahwe als den mächtigen Helfer Israels bezeichnen will, der den Scharen, nicht: Heerscharen, Israels beisteht. Vom Zeitalter der Schriftstellerpropheten an gewinnt der Ausdruck mit der Vertiefung des Gottesbegriffes in Israel die Bedeutung „Jahwe, Herr sämtlicher Geschöpfe", nicht etwa der Gestirne oder der Engelheere allein, Herr auch der Heidenvölker, der seine Macht besonders in den gewaltigen Naturerscheinungen und in seinen Strafgerichten an Israel und den Heiden erweist. Dieser Gottesname tauchte auf, als sich das auserwählte Volk durch Einführung des Königtumes in Gefahr befand, sich in seiner Haltung den Heidenvölkern anzugleichen, obwohl ihm eine heilsgeschichtliche Sendung von weltumspannender Wichtigkeit anvertraut war. Daher sollte durch diesen Namen die Treue Gottes zu seinen Verheißungen kräftig betont werden. Hier wird allerdings der Zusammenhang zwischen den Texten und den daraus gezogenen Folgerungen etwas locker. Aber im allgemeinen kann man den Ergebnissen W.s zustimmen, wenn man auch dort und da anderer Meinung sein wird. Das Werk ist auf katholischer Seite die erste umfassende Darstellung des Gegenstandes, während es auf kritisch-rationalistischer Seite nicht daran gefehlt hat. Das ist das Verdienst dieser Studie, in der auch ein gutes Stück der Religionsgeschichte Israels behandelt wird. Die Untersuchung wurde vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom als These zur Erlangung des „doctor biblicus" angenommen und der Verf. hatte die hohe Ehre, sie am 23. XI. 1938 vor dem Hl. Vater verteidigen zu dürfen. Schade, daß sie vom 3. Abschnitt an durch zahlreiche Druckfehler verunstaltet ist. *H.*

Severin Grill, Die Gewittertheophanie im Alten Testament. Exegetische Studie. 2. Aufl. (Heiligenkreuzer Studien 3). 8⁰ (96 S.) Wien o. J. (1943), Mayer. — Die zweite Auflage dieser Studie unterscheidet sich im wesentlichen nicht von der ersten, die in dieser Zeitschr. 56 (1932) 262 besprochen wurde. Die inzwischen erschienene einschlägige Literatur wurde verzeichnet und herangezogen, da und dort wurde gekürzt und erweitert, aber die Darstellungsweise und das Ergebnis ist sich gleich geblieben. So wird wohl auch das Urteil über die zweite Auflage dem a. a. O. über die erste gefällten gleichen müssen, nämlich, daß der Verf. einen an sich richtigen Gedanken zu weit treibt und dadurch unannehmbar macht. *H.*

Otto Weinberger, Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testamentes. gr.-8° (XVIII und 141 S.) Wien 1948, Springer-Verlag. S 38.—; sfr 18.—. — Kann man aus dem Alten Testament überhaupt eine Wirtschafts philosophie ableiten? Die uns Antwort gibt auf die Fragen nach dem Wesen, nach den treibenden Kräften der Wirtschaft, nach den Gesetzen, die die Wirtschaft regeln oder weiterentwickeln? Aus den Angaben des AT kann man eine allerdings nur lückenhafte Entwicklungsgeschichte der Wirtschaft im israelitisch-jüdischen Volk zusammenstellen, höchstens noch eine Wirtschafts theologie, aber auch nur insoweit, als über das Verhalten der wirtschaftenden Subjekte sittliche Werturteile gefällt werden. Hier aber ist fast die Hälfte des Buches der Wirtschaftsphilosophie im allgemeinen und der Behandlung der Zusammengehörigkeit beider Testamente gewidmet. Das hat mit einer Wirtschaftsphilosophie des AT doch nur ganz entfernt etwas zu tun. Dann folgt eine ziemlich summarische Darstellung und Erörterung der Wirtschafts- und sozialen Gesetzgebung und der wirtschaftlichen Verhältnisse in Israel, die aber nirgends auf gründlicher Durcharbeit der biblischen Texte beruht, immer wieder unterbrochen durch Polemiken über moderne wirtschaftliche und soziale Fragen. Da konnte es nicht ausbleiben, daß manches schief oder auch falsch dargestellt ist. So gab es z. B. in Alt-Israel keinen besitzlosen Arbeiterstand, dessen „Aufsteigen ... in die Klasse des selbständigen Mittelstandes" als Ziel der mosaischen Sozialpolitik hingestellt wird (86). Das Ziel war vielmehr, das Absinken des landbesitzenden Bauernstandes in den besitzlosen, abhängigen Landarbeiterstand zu verhindern. Kann ferner der mittelalterliche Jude Raschi aus Troyes in Frankreich als Kronzeuge angerufen werden für das richtige Verständnis der Gesetze des Pentateuchs, von dem ihn ein Zeitraum von 2000 und mehr Jahren trennt? War doch dem Judentum im 11. nachchristl. Jahrh. die Überlieferung von Sinn und Zweck gerade der sozialen Gesetze des Pt längst verlorengegangen. Der merkwürdige Unterschied zwischen Knechten und Leibeigenen Abrahams (104 f) wird sich kaum begründen lassen; im Falle Ruths handelt es sich nicht um eine Leviratsehe (111); die Ausführungen über die Stellung der Frau in der Wirtschaft Israels sind, gelinde gesagt, dürftig (111 f); Mt 20, 6 wird sich kaum von der Arbeitspflicht auslegen lassen (65); in Is 28, 23 ff „gottesrechtliche Wirtschaftsvorschriften" zu sehen, schießt weit über das Ziel hinaus u. a. m. So legt man das Buch leider unbefriedigt aus der Hand. *H.*

Franciscus Zorell S. J., Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti. Fasc. 4—6. gr.-8° (S. 337—672) Rom 1942/47, Pontif. Institutum Biblicum. — In dieser Zeitschrift, Bd. 66 (1942) 162, wurden die ersten drei Hefte dieses Wörterbuches besprochen, inzwischen sind weitere drei erschienen von *ješībā(h)-pāsaᶜ*. Es gilt davon das gleiche, was wir von den ersten drei Heften rühmend hervorgehoben haben. Wir dürfen also hoffen, daß das alttestamentliche Wörterbuch Zorells, der im Laufe dieses Jahres im päpstlichen Bibelinstitut zu Rom im Alter von mehr als 80 Jahren in die ewige Heimat abberufen wurde, in Bälde vollständig vorliegen wird. Es sei gestattet auf einige Mängel und Fehler hinzuweisen und Verbesserungsvorschläge zu machen. Zu bedauern ist, daß oftmals das grammatische Geschlecht nicht angegeben wird, wie es z. B. im Wörterbuch von Gesenius ständig verzeichnet ist. — Zu *lā'ā(h)* wäre auch akad. *li'û*, schwach werden, zu

erwähnen. — S. 90 3 b: Handelt es sich bei *mĕ'ôtî* statt *mĕ'ittî* nicht bloß um einen Schreibfehler? — Das Lv 2, 14 23, 14 vorkommende *karmel* ist überhaupt nicht verzeichnet; vgl. dazu Theol. Zeitschr. 2 (Basel 1946) 394. — [1] und [2] *chālas* am Ende: sy. *chelas* dürfte wohl nach Analogie des targumischen Aramäisch *chalas* mit Hātĕf Patah zu schreiben sein. — Zu *dākā(h)* Ps 10, 10...: *prob. ad humum se deprimit (leo praedam assulturus),* paßt hier wohl nicht, denn das Bild vom Löwen v. 9 a ist inzwischen v. 9 b c wieder verlassen worden: er zieht den Armen in sein Netz, doch wohl nicht der Löwe! — Gehört Mi 7, 2 nicht zu [2]*cherem,* Netz, statt zu [1]*cherem, obiectum odii?* Zur Konstruktion vgl. Kautzsch, Hebr. Gramm. § 117 ff. *H.*

Bertrand Zimolong O.F.M., Die „Umkehrung" beim status constructus im Hebräischen. Was hat A. Schulz erwiesen? gr.-8° (60 S.) Breslau-Carlowitz 1939, Antonius-Verlag. — In dieser allerdings schon vor längerer Zeit erschienenen Schrift setzt sich Z. mit der im Titel erwähnten Aufstellung Sch.s auseinander, daß nämlich im Hebräischen in der Genitiv-Verbindung das an erster Stelle, d. i. das im status constructus stehende Wort Bestimmungswort sei und den Genitiv bezeichnen könne, m. a. W., daß im Hebräischen eine Ausdrucksweise wie das deutsche „des Vaters Haus" möglich sei. In der Sache wird man mit der ablehnenden Haltung Z.s einverstanden sein müssen; s. auch ZkTh 67 (1943) 163 f. Allerdings ist seine Ablehnung so temperamentvoll ausgefallen, daß man die Bemerkung des mittlerweile am 7. V. 1947 in Lippstadt, Westfalen, verstorbenen Professors Schulz in seinen „Psalmenfragen" 117[1] begreiflich findet. Zum einen oder anderen Fall sei noch bemerkt: In den „Psalmenfr." 120 findet Sch. in Bubers Übersetzung „Grubennetz" zu Ps 34/35, 7 *šachat rištām* eine Bestätigung seiner Ansicht. Wörtlich müßte man übersetzen „Grube des Netzes", also wohl eine Grube, die mit einem Netz in Verbindung steht, um die Beute desto sicherer zu fangen. Man könnte den Gedanken ebensogut umgekehrt ausdrücken *rešet šachtām,* „Netz der Grube", also wieder Netz und Grube miteinander verbunden. Der Sache nach kommt beides aufs gleiche hinaus. Solche und ähnliche Verbindungen besonders als genitivi qualitatis kommen im Hebräischen sehr häufig vor z. B. Ps 77/78, 72 *bi. tĕbûnôt kappāw,* „durch die Geschicklichkeiten seiner Hände", und umgekehrt *bĕ. kappê tebûnôt,* „mit Händen von Geschicklichkeit = mit geschickten Händen". Ähnlich Is 45, 20 (Psalmenfr. 120) „das Holz ihrer Götzen" ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit „ihre Götzen von Holz". Solche Wendungen erstrecken sich bis ins NT hinein; s. Holzmeister, De quibusdam generibus Hebraismorum in textu NT (Genitivus qualitatis): Verbum Domini 12 (1932) 295 ff. So spricht z. B. die seligste Jungfrau von der *humilitas ancillae,* was man unbeschadet des Sinnes — nur concretum pro abstracto — mit *ancilla humilitatis,* niedrige Magd wiedergeben könnte (genitivus qualitatis). Das scheint Sch. zu wenig beachtet zu haben. Ein anderer Fehler, der der Auffassung Sch.s gelegentlich zugrunde zu liegen scheint, ist, daß die status-constructus-Verbindung einseitig als Genitiv-Verbindung betrachtet wird, was sie des öfteren nicht ist, z. B. *tôbat ma'rē,* wo der Lateiner *pulchra visu* und der Deutsche „schön von Anblick" übersetzen muß. — Esdr 7, 22 (Z. 38) könnte im Stil einer Rechnung abgefaßt sein, wobei ja auch bei uns keineswegs immer die strenge grammatische Wortfügung gewahrt

wird, insbesondere da Esdr überhaupt öfter amtliche Urkunden anführt; also: bis zu Silber... Talente 100, bis zu Getreide... Kor 100 usw.

H.

Dogmatik und Dogmengeschichte

Lehre des Heils. Aus den Werken des Thomas von Aquin. Übertragen und herausgegeben von E. Stakemeier. 2. Aufl. 8° (518 S.) Graz o. J. (1947), A. Pustet. — In diesem Buch sucht St. einen neuen Weg zum Verständnis der Theologie des Aquinaten zu bahnen. Seine verschiedenen theologischen Werke werden herangezogen zu einem systematischen Aufbau, dessen Leitgedanke der Summa theologica entnommen ist: Von Gott durch Christus zu Gott zurück. Bleibt dabei die formgebende Leitidee letztlich immer (der in Christus sich erschließende) Gott, so steht, inhaltlich gesehen, doch Christus in der Mitte. Dieser Aufbau wird in seinen großen Linien den übersetzten Texten vorausgeschickt. — Die vom Verf. S. 25—27 gegebene Deutung, wie das fortbestehende Heilswerk Christus im Vollzug der Sakramente gegenwärtig gesetzt wird, kann wohl keinen Anspruch erheben auf allgemeine Anerkennung, zumal nach den Erklärungen des Rundschreibens „Mediator Dei" über Christi Gegenwart in den Sakramenten und über die wirksame Gegenwart der Heilsmysterien im Leben der Kirche (AAS 39 [1947] 528. 580 f); solch strittige Deutungen würden in einem Buch, das ausgesprochenermaßen der Glaubensverkündigung, Seelsorgern und Laien, dienen will, besser übergangen. S. 21 ist versehentlich die Rede von den Hervorgängen der „drei göttlichen Personen". — Den Abschluß bildet eine kurze Rechenschaft des Übersetzers betreffend die Wiedergabe einiger Fachausdrücke; ferner eine Übersicht über das theologische Schrifttum des Aquinaten. — Mit dieser Darbietung der großen Linien unserer Heilsordnung, in der das Tugendleben des begnadeten Menschen einen beträchtlichen Raum einnimmt, kann das Buch allen, denen es um katholische Wahrheit zu tun ist, Hilfe und Anregung bieten, bei Thomas *sanae doctrinae pabulum, quo affluit, in sempiternam suorum animorum vitam* zu suchen (Pius XI., Rundschreiben „Studiorum ducem": AAS 15 [1923] 323).

F. Dander S. J.

Joannes B. Manyá, Theologumena. Vol. II.: De ratione peccati poenam aeternam inducentis (Biblioteca teológica de Balmesiana II, 2). gr.-8° (333 S.) Barcelona 1947, Editorial Balmes. — Der zweite Band der Theologumena enthält eine sehr ausführliche Darstellung, Begründung und Verteidigung der Lehre des hl. Thomas über die ewige Verstocktheit der Verdammten. Daß ewige Verdammung und Verstocktheit unzertrennbar miteinander verbunden sind, ist kirchliche Lehre. Aber über das Verhältnis der beiden zueinander herrscht unter den Theologen Meinungsverschiedenheit. Während die einen behaupten, die Verstocktheit sei eine Folge der ewigen Verdammnis, lehrt Thomas umgekehrt, sie gehe dem göttlichen Verdammungsurteil der Natur nach voraus; Gott könne demzufolge unbeschadet seiner Gerechtigkeit nur jene auf ewig verwerfen, die bereits ihrer inneren Willensbeschaffenheit nach im Bösen so verhärtet sind, daß Reue und Bekehrung psychologisch unmöglich ist. Diese innere Willensverhärtung im Bösen ist nach Thomas darauf zurückzuführen, daß im Jeseits das Erkennen nicht mehr diskursiv und wandelbar, sondern rein intuitiv ist.

Thomas begründet seine Lehre mit rein philosophischen Argumenten und M. tut das gleiche. Da wir aber von der ewigen Verstocktheit der Verdammten nur durch die Offenbarung sichere Kenntnis haben, hätte diese in erster Linie berücksichtigt werden müssen. Daß M. dies unterlassen hat, ist ein großer und verhängnisvoller Fehler. Denn nach den Offenbarungsquellen sind die Verdammten keineswegs innerlich so im Bösen verhärtet, daß sie die im Prüfungsstande begangenen Sünden nicht mehr bereuen können und in der totalen Lossagung von Gott ihr höchstes Ziel finden; vgl. Weish 5; Mt 15. Die Väter aber sprechen sehr oft von der bitteren, aber vergeblichen Reue der Verdammten. Ich habe in meiner gegen Schell gerichteten Schrift „Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod“ (Innsbruck 1903) eine lange Reihe von solchen Vätertexten wörtlich angeführt (bes. S. 68—78). — Bei aller Wärme, mit der M. für die thomistische Theorie eintritt, sieht er sich doch zu dem Eingeständnis gezwungen, man könne in ihr nicht hinlänglich erklären, wie bei allen, die im Augenblick des Todes sich im Stande der Sünde befinden, eine derartige innere Verstocktheit und Verfestigung des Willens im Bösen eintreten könne, daß sie diesen Willen gar nicht mehr ändern können. Denn viele unter ihnen sündigten nicht aus grundsätzlicher Bosheit und Verachtung des göttlichen Gebotes, sondern aus Schwäche und im kurzen Taumel der Leidenschaft und hatten dabei den habituellen, vielleicht sogar den aktuellen Willen, sich später mit Gott auszusöhnen, wurden aber durch einen plötzlichen Tod daran gehindert. Ja, manche erweckten vielleicht noch einen Akt der unvollkommenen Reue, der sie aber nicht rechtfertigen konnte. Und alle diese sollen — so fordert es die thomistische Theorie — bei Eintritt in das jenseitige Leben in einem Augenblick so schlecht werden, daß sie Gott hassen und lieber die ewigen Qualen der Hölle erdulden, als sich ihm unterwerfen und ihre Sünden bereuen wollen. Ein so plötzlicher, grauenvoller Gesinnungswechsel ist psychologisch undenkbar. Darum sucht M. dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem er für alle, die nur „mit halbem Willen“ sündigten, noch eine Rettung in Aussicht stellt. Im ersten Augenblick des jenseitigen Lebens, der zugleich der letzte des irdischen ist, würden sie, so meint er, durch einen Strahl des jenseitigen Lichtes so erleuchtet, daß sie noch einen Akt der vollkommenen Reue erwecken und so gerettet werden könnten. Allein diese Annahme ist rein willkürlich. Da die Bekehrung durch einen Strahl des jenseitigen Lichtes erfolgen soll, gäbe es eine Bekehrung im Jenseits; eine solche ist aber nach dem Zeugnis der Schrift und Tradition unmöglich. Würde diese Lehre öffentlich dem Volke verkündet, bestände auch die Gefahr, daß manche Sünder ihre Bekehrung bis zum letzten Augenblick verschöben. *Joh. Stufler S. J.*

Ignacy Rózycki, Quaestio de natura et gratia seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae. 8⁰ (169 S.) Krakau 1946, Ksiegarnia Krakowska. — Es ist ein Vorurteil, Untersuchungen über den *status naturae purae* zu den sterilen Quästionen der Scholastik zu rechnen. Dies ergibt sich aus dem in formaler Hinsicht relativen Begriff des Übernatürlichen. Daher begrüßt man den Gegenstand, den sich der Verf. zur Darstellung gewählt hat. Die Ergebnisse sind allerdings erstaunlich: Im reinen Naturstand gibt es keine schwere Sünden; auch die bedeutendsten Abweichungen vom Naturgesetz, wie Mord usw., wären nur läßliche Sünden; der Mensch kann sich vom letzten Ziel

nicht abwenden; es gibt keinen *reatus poenae aeternae*; kein Mensch kann die natürliche Seligkeit verfehlen; sie besteht formell in der Erkenntnis der Substanz der eigenen Seele usw. Dabei hat sich der Verf. fast ausschließlich nur mit dem hl. Thomas beschäftigt, der, wie Verf. selbst zugibt, den Fragenkomplex um den *status naturae purae* noch gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung gezogen hat. Tatsächlich konnte davon erst in der Auseinandersetzung mit der Reformation, eigentlich erst nach Baius, gesprochen werden. Der einzige hier in Betracht kommende Lehrpunkt, über den sich Thomas und schon seit Anselm die gesamte Scholastik ziemlich klar ausgesprochen hat, nämlich die relative Unendlichkeit der Sünde als Beleidigung Gottes, womit die Aufstellungen des Verf.s größtenteils hinfällig werden, wird von ihm abgelehnt und dies ohne triftige Gründe.

F. Mitzka S. J.

Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers. 8° (63 S.) Essen 1946, Wibbelt. — Unter sehr schweren äußeren Verhältnissen hat S. seine bisherigen Arbeiten zum Wesen des Meßopfers einer erneuten Durchsicht unterzogen. Das Entscheidenste ist wohl, daß er sich nunmehr klar der klassischen Auffassung von der Messe als „mystischer Schlachtung" (47) zuwendet. Gemäß dieser verbreitetsten Theorie sieht er das Wesen des Meßopfers in der dargestellten Trennung des Blutes vom Leib des Herrn (11). In diese Grundauffassung sucht er nun sowohl die Lehre von der Messe als Opfermahl wie die Mysterientheorie einzubauen. Die Mysterientheorie versteht er allerdings in einer sehr purifizierten Art: denn nur von einer solchen könnte zugegeben werden, was er zu ihrer Darstellung sagt: „Auch die Mysterienlehre will nichts davon wissen, daß die Opfertat, die sich einst am Kreuz ereignet hat, aus der Vergangenheit gleichsam heraufgeholt werde" (40) — die ursprüngliche Mysterientheorie wollte das schon behaupten! Die gesamte Darstellung hätte überaus an Klarheit gewonnen, wenn der Verf. den von ihm eingangs zitierten Thomastext (3 q. 79 a. 5) zum Führer gewählt hätte. Es ist der Text, in dem die klare Unterscheidung von „Opfer" und „Sakrament" gegeben wird. Wenn die Messe auch eine reale Identität von Opfer und Sakrament ist, so folgt daraus noch keine formale oder begriffliche Identität. Der Verf. gebraucht aber fortwährend den Ausdruck „sakramental", wo er sich im Bereich des Opfers bewegt, und dies verführt ihn bisweilen, auch die Sache zu vermischen (wie z. B. S. 9). Eine gewisse Unklarheit herrscht auch in der Darstellung des Verhältnisses der Messe zum Kreuzesopfer; z. B. heißt es das eine Mal von der Messe: „Kein neues Opfer wird also dargebracht" (S. 38), zwei Seiten weiter: „Die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers geschieht durch einen sakramentalen Akt, der in sich selbst ein Opfergeschehen ist". Ein neues Opfergeschehen wird man wohl auch ein neues Opfer nennen müssen. — Wir wünschen dem Verf., daß er unter günstigeren Verhältnissen seine Arbeit fortsetzen könne!

M.

Lorenz Volken, Der Glaube bei Emil Brunner (Studia Friburgensia N. F. 1). gr.-8° (XVIII und 223 S.) Freiburg i. Schw. 1947, Paulusverlag. — Das Werk ist eine ausgezeichnete Auseinandersetzung mit dem Gesamtschaffen Brunners vom katholischen Standpunkt aus. Die philosophischen Grundlagen Brunners sind in der uneingeschränkten

Bejahung Kants und in der Du-Philosophie Ferdinand Ebners zu sehen. Metaphysik ist kein Weg zu Gott, sondern gelangt höchstens zu einem Demiurgen; der Gottesbeweis führt nur zu einem immanenten Gott. So ist der einzige Weg zu Gott der Glaube, der als Totalakt der Person aufzufassen ist. Glaube ist Vertrauensgehorsam, Rechtfertigung und neues Leben. Die Offenbarung ist mit dem Gottesbegriff selbst gegeben. Eine Übernatur leugnet Brunner ebenso wie Barth. Auffallend, um nicht zu sagen ungeheuerlich, ist seine Stellung zur Tradition. Nach ihm beginnt der Abfall zum Objektivismus bereits in der Hl. Schrift und ist im 2. Jahrhundert vollendet. Auch die 400 Jahre des Protestantismus nehmen an diesem Abfall teil. Der Glaubensbegriff, den Br. vertritt, steht zwischen Objektivismus und Subjektivismus, wie er meint: er allein hat den richtigen christlichen Glaubensbegriff! — Die Kritik V.s ist gründlich und treffend. Sie geht über die Betrachtung aus der katholischen Sicht hinaus und zeigt, daß sich Br. auch mit Luther, den er als Gewährsmann ansieht, im Widerspruch befindet. Eine Ungenauigkeit im Ausdruck sei vermerkt: Die übernatürlichen Tugenden „werden von Gott geschenkt als Gaben, die er zurückziehen und wiederum schenken kann, wie er will" (189). *M.*

Alois Dempf, Die Krisis des Fortschrittsglaubens. Aphorismen zur geistigen Lage. 8° (36 S.) Wien 1947, Herder. — Je schwerer es ist, der heutigen Menschheit eine Prognose zu stellen, desto dankenswerter ist der Versuch. Nachdem der Verf. in einer Darstellung, die trotz der Kürze seine bekannte Stoffbeherrschung zeigt, die bis zu einem Höhepunkt gelangte positivistische Entwicklung der Kultur gezeichnet hat, gibt er die Symptome an, die zu einem froheren Ausblick in die Zukunft berechtigen. War die bisherige Kulturentwicklung eine fortschreitende Abkehr vom Christentum bis zum Atheismus und Nihilismus, so zeigen sich nunmehr Ansätze zu einer neuen Verchristlichung im Theismus der großen Naturwissenschaftler, in der Abkehr vom Determinismus, in der Wiederentdeckung des Naturrechtes, in der Hinwendung der Philosophie zum Objekt. — Die Formulierung: „Leibseele als Trägerin der unsterblichen Geistseele" (14) wäre für den Theologen nur tragbar, wenn damit die Einheit des menschlichen Lebensprinzips nicht in Frage gestellt wird, also nur etwa in dem Sinn, wie die Scholastiker von „drei" Seelen, *vegetativa, sensitiva, intellectiva,* sprechen, — oder von zwei „Teilen" der Seele: *inferior* und *superior.* Wenn gesagt wird, das Christentum besage „Trennung von Kirche und Staat" (32), so müßte dieser Ausdruck etwas präzisiert werden, denn bekanntlich war dies auch einmal ein Schlagwort im Mund der Kirchengegner. *M.*

Kurt Gihring, Abendland und Kultur. Zur Kulturphilosophie der Gegenwart. 8° (144 S.) Einsiedeln/Zürich 1947, Benziger. Sfr 6.80; geb. Sfr 9.80. — Die Wurzel aller kulturellen Entwicklung ist die Religion. Wirkliche Religion fordert den Dualismus. Eine Gesellschaft, die ihre Religion verloren hat, wird früher oder später zu einer solchen, die ihre Kultur verloren hat. Die Idee der abendländischen Kultur ist eine wesentlich christliche Idee; dies ist sie immer geblieben: die einzige Einheit des Abendlandes war das Christentum und je mehr sich das Abendland vom Christentum losgesagt hat, desto mehr hat es seine Einheit verloren. Im Gegensatz zu Spengler bekennt sich der Verf. zur Annahme von „schöpferischen Pausen" in der Kulturentwicklung und

deutet das Jetzt nicht als Untergang, sondern als neuen Anfang. Ansätze dafür sieht er in der neuen Objektbezogenheit der Philosophie und in der steigenden Anerkennung der geistigen Wirklichkeit durch die Naturwissenschaften. *M.*

Othmar Spann, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. gr.-8° (XIV und 400 S.) Wien 1947, Gallus-Verlag. Geb. S 56.—. — Die Grundfunktion der Religion ist nach dem Verf. der mystische Akt, in dem die Definition der Religion: Rückverbundenheit des Menschen in Gott, im vollen Sinn zur Anwendung kommt. Den mystischen Akt faßt er etwa im Sinn Schleiermachers als *actus sui generis* auf. Indes versteht er den Gottesbegriff im persönlichen Sinn unter ausdrücklicher Ablehnung sowohl des Pantheismus wie des Deismus. Mit der katholischen Auffassung einer natürlichen Religionsbegründung auf diskursivem Weg setzt er sich nicht auseinander. Der „katholische" Vertreter ist ihm fast einzig Meister Eckehart. Vorstufe der Religion ist die Magie, der „durch höchste Konzentration erlangte Rapport mit dem inneren Zentrum eines Naturdinges oder geistigen Wesens, und zwar unter Zuhilfenahme äußerer Entsprechungen zum Zwecke der Dienstbarmachung dieser Wesen" (137/8). Verf. nimmt in allen Dingen einen immateriellen Kern an; durch den genannten „Rapport" wird auch das nach ihm in allen Religionen vorkommende Wunder erklärt. Zwar ist öfter von der Wahrheit einer Religion die Rede, doch scheint dieser Begriff relativistisch von den jeweiligen Vorzügen einer Religion verstanden zu sein. Als höchste Religion gilt ihm das Christentum, doch könne man sein Wesentliches nicht in der Person seines Stifters finden (334). So kann jedenfalls der Beisatz im Titel: „Auf geschichtlicher Grundlage" nicht zu Recht bestehen. *M.*

Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus. Jahrbuch der Wiener Katholischen Akademie. Hrsg. von Josef Kisser. gr.-8° (307 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 25.50; Auslandsausgabe Sfr 14.80. — Als im Jahre 1945 in Wien der Waffenlärm kaum verklungen war, trat auf maßgebende Anregung des Oberhirten die Wiener Katholische Akademie ins Leben als Sammelpunkt religiös geistigen Schaffens. Ein Niederschlag ihres ersten Wirkens ist der vorliegende schöne Band. Er vereint Gelehrte sehr vieler Gebiete und ist so ein Symbol des ersehnten neuen christlichen Humanismus, „der katholischen Weltanschauung, die alles und jedes Geschöpfliche auf die Ursache der Ursachen, auf den Schöpfer und Lenker alles Seins, zurückführt" (Geleitwort von Sr. Em. Kard. Innitzer). Aus den 19 Beiträgen sei einiges den Theologen Berührende hervorgehoben. J. Thauren, der Generalsekretär der Akademie, beleuchtet die Katholizität der Kirche als Quelle ihres Kulturschaffens, F. Mitzka sucht aus Dogma und Dogmengeschichte die Pendelbewegung zwischen Rationalismus und Irrationalismus, nicht nur als Schlüssel zur Häresiengeschichte, sondern als Prinzip der Dogmenentwicklung zu erweisen, L. Gabriel handelt über die philosophische Situation der Gegenwart, A. v. Ivánka über den Wahrheitsbegriff der Existentialphilosophie, U. Schöndorfer stellt in einer Untersuchung über das Leib-Seele-Problem die Theorie des Parallelismus der Wechselwirkungstheorie, wie sie namentlich A. Wenzl vertritt, gegenüber; keine der beiden Richtungen gibt eine befriedigende Lösung, man wird sich immer noch

am besten der alten *theoria unionis substantialis* anvertrauen. J. Kisser gibt eine Kritik der Theorien über den Ursprung des Lebens und zeigt, daß der Schöpfungsbericht der Forschung des katholischen Gelehrten kein Hindernis in den Weg legt. R. Schubert-Soldern behandelt in einer reichhaltigen Arbeit den Stand der Abstammungslehre. A. Niedermeyer präzisiert gegenüber Extremen nach beiden Seiten den Begriff der „ärztlichen Seelsorge“ und damit das Verhältnis von Medizin und Seelsorge. H. Peter zeichnet die pädagogische Situation der Gegenwart und die Bedeutung der Enzyklika „Divini illius magistri“. Dazu kommen Aufsätze über Sozialwissenschaft, religiöses Brauchtum, Literaturwissenschaft, über die Aufgabe der Kunst im Umbruch unserer Zeit (H. Pernter) und über Kirchenmusik (L. Nowak). Trotz der zeit- und ortsbedingten Schwierigkeiten hat der Verlag dem Werk eine würdige Form gegeben. *M.*

Kirchengeschichte

Philibert Schmitz O. S. B., Geschichte des Benediktinerordens. I. Band: Ausbreitung und Verfassungsgeschichte des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrhundert. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Ludwig Räber O. S. B. gr.-8⁰ (381 S., 8 Bildtafeln u. 6 Karten) Einsiedeln 1947, Benziger. — Das Jubiläumsjahr 1947, in welchem die katholische Welt und die Söhne des heiligen Patriarchen Benediktus das Gedenken an den Heimgang des abendländischen Mönchsvaters feierten (547), hat eine Reihe von gelehrten Arbeiten gezeitigt, die von bleibendem Wert sind. An ihre Spitze stellen wir den ersten Band einer auf fünf Bände geplanten Geschichte des Benediktinerordens aus der Feder des gelehrten belgischen Ordenshistorikers Ph. Schmitz, Mönchs der Abtei Maredsous. 1942 erschien dieser erste Band im französischen Original (Histoire de l'Ordre de Saint Benoît, Maredsous). Ludwig Räber, Mönch von Einsiedeln, hat die höchst dankenswerte Aufgabe unternommen, das Werk zu verdeutschen und den Verfasser zu einer Reihe von Zusätzen zu bewegen, die das den deutschen Kulturkreis angehende Material noch erweitern. Indessen enthält dieser erste Band der deutschen Ausgabe zunächst nur die erste Hälfte des Originals: die Geschichte der Gründung und Ausbreitung des Ordens bis in die Zeit des Wormser Konkordats (1122), besser: bis zu den Anfängen der zisterziensischen Reform; dazu kommt die in diesem zeitlichen Rahmen sich entfaltende Verfassungsgeschichte der Regula. Einem bereits angekündigten zweiten Band ist alles zugewiesen, was unter dem Namen Kulturgeschichte aus dem quellenden Reichtum der ersten fünf benektiktinischen Jahrhunderte darzustellen ist. — Schon dieser erste Band beweist indessen, daß wir einmal nach der Vollendung des Gesamtwerkes hier die bisher auführlichste und beste Geschichte des Ordens besitzen werden. Hier wird, ohne auf verlockende und oft in Abwege führende Seitenblicke in das Gebiet der Geistesgeschichte einzugehen, nüchterne, belesene und abwägende Historie geboten. Wir möchten diesen Band am liebsten eine *geographia benedictina* nennen: schon die beigegebenen Karten, auf denen die Hunderte von benediktinischen Abteien eingezeichnet sind, die von Portugal bis zum heiligen Berg Athos entstanden, gibt einen überwältigenden Einblick in diesen langsam zähen Eroberungszug, der die Regel des *dominicum servitium* das ganze Abendland erobern ließ. Die

Gründung von Cluny (910) ist das einschneidende Ereignis, das den Verfall der karolingischen Abteien abschließt und neue Wege eröffnet, sowohl rechtsgeschichtlich als kirchenpolitisch, und nicht ohne tiefe Einsicht wird der Abschluß des Investiturstreits und der gregorianischen Kirchenreform, die ja dem Geist von Cluny tief verpflichtet sind, auch als Abschluß dieser halbtausendjährigen Ordensgeschichte gewertet. — Der geschichtskundige Leser wird sich an vielen Stellen des ohne Zweifel mit kundiger Hand geschriebenen Buches Notizen und Einwände machen; ist doch auf fast allen Gebieten dieser Geschichte, deren Reichtum uns immer neu erstaunen läßt und deren Fülle wir gerade durch diese Darstellung miterleben, die Forschung noch im Vordringen. Aber der Verf. bemerkt ausdrücklich (S. 9), es könne seine Gesamtdarstellung zunächst nur einen „vorläufigen Gesamtüberblick" bieten: „Denn auf dem ungeheuer weiten Feld benediktinischer Geschichte ist eben noch so mancher Acker ungepflügt. Aber mit dem ewigen Zuwarten ist es auch nicht getan, sonst laufen wir Gefahr, überhaupt nie zu einer Gesamtschau zu gelangen". So läßt der Verf. die neueste und sicher erregendste Frage, diejenige nach der Priorität der sogenannten „Regula Magistri" vor der Regula Benedikts, noch offen (S. 36 f). Ildefons Herwegen hat die Annahme, Benedikt habe aus der Regula Magistri geschöpft, kurzerhand als „absurd" erklärt (Sinn und Geist der Benediktinerregel, Einsiedeln 1944, S. 396 Anm. 1). Die behutsame Weise, mit der Schmitz diese Frage behandelt, ist typisch für das ganze Werk: es bucht, es wägt besonnen ab, es stellt die unbestrittenen Ergebnisse der bisherigen Forschung (so etwa die Legenden um Placidus und Maurus S. 38 f; die Herkunft des hl. Pirmin S. 79 f) kurz und bündig in die Darstellung ein. Wir besitzen in ihm einen Führer durch die benediktinische Geschichte, der seine Zuverlässigkeit allenthalben zu erweisen vermag. Um so dankbarer ist die kirchengeschichtliche Forschung dem Mönch aus Einsiedeln, der uns dieses führende Buch in so guter Form neu geschenkt hat.

Hugo Rahner S. J.

Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti. Cura Professorum Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe (Studia Anselmiana XVIII/XIX). gr.-8° (382 S.) Città del Vaticano 1947, Libreria Vaticana. — Dieses Buch ist die Weihegabe, die von den Professoren der theologischen Benediktinerfakultät in Rom auf das Grab ihres heiligen Ordensvaters gelegt wurde. Dreizehn wissenschaftlich wertvolle Sonderforschungen, die aber alle im Dienst einer vertiefteren Erkenntnis der Regula und ihres gschichtlichen Einflusses stehen. Wir greifen in dieser Anzeige nur zwei heraus, die uns von besonderer Bedeutung zu sein scheinen. Gleich die erste Arbeit ist dogmengeschichtlich von hohem Wert: C. Vagaggini, La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana (S. 17—83). Es wird hier untersucht, in welchem Ausmaß Benedikt, der doch ein unermüdlicher Leser der Schriften des Cassian war, von der Grundfrage der massiliensischen Gnadenlehre Kenntnis hatte und zu ihr Stellung nahm. Dies zumal, da die Regula doch jedenfalls nach den Jahren 520—29 geschrieben wurde, also nach der klaren Verurteilung des Semipelagianismus durch Rom. Benedikt hat von der Kontroverse gewußt, hat sich aber, obgleich sich dazu in der Regula öfter Gelegenheit ergeben hätte, auf keine Stellungnahme eingelassen, sondern so gesprochen, wie

man eben in den Kreisen um Cassian vom Verhältnis zwischen Natur und Gnade sprach: „il suo modo di parlare della grazia e del libero arbitrio s'inquadra per lo più facilmente negli schemi semipelagiani, ma può anche spiegarsi in senso ortodosso“ (S. 82). Cassian und Augustinus liegen bei ihm noch nicht im Streit. Wenn also Benedikt „calcolatamente“ von der ihm bekannten Kontroverse nicht sprach, so schließt Vagaggini daraus, daß dem Abt von Monte Cassino die Entscheidungen des Papstes Bonifaz II. (25. Januar 531; vgl. Denzinger 174 Anm. 2) noch nicht bekannt waren und daß er also ohne Einschränkung in der Regula die Schriften des Cassian als des „autore ascetico d'indiscussa autorità“ (S. 83) empfehlen konnte, als er seit 534 daran ging, die Regel abzufassen. Das gibt aber einen gewichtigen Zug ab für das Bild des in der Einsamkeit von Monte Cassino nur mit seinen Mönchen beschäftigten Ordensvaters: er war jedenfalls nicht in jenen fast offiziellen und eifrigen Beziehungen mit der römischen Kurie, wie man es wohl hat meinen wollen. — Der zweite Aufsatz, auf den wir eigens aufmerksam machen wollen (ohne die Güte der übrigen Arbeiten zu verkennen) ist geschrieben von dem Forscher, der die allgemach berühmte Frage nach der Priorität der „Regula Magistri“ zur Diskussion gestellt hat: Dom Augustin G e n e s t o u t, Mönch von Solesmes. Er begann, seine Ergebnisse vorzulegen in dem Aufsatz: La règle du Maître et la règle de S. Benoît in der Revue d'Ascétique et Mystique 21 (1940) 51—112. Ph. S c h m i t z (in dem oben rezensierten Werk S. 36 Anm. 3) faßt sie so zusammen: „Die Regula Magistri, von der man bis jetzt glaubte, sie sei in Gallien gegen die Mitte des 7. Jahrhunderts und in enger Abhängigkeit von der Regel des hl. Benedikt geschrieben worden, ist in Wirklichkeit älter als die heilige Regel. Sie geht auf die allerersten Jahre des 5. Jahrhunderts zurück, und ist in Dazien, in der unmittelbaren Umgebung und unter dem Einfluß des Bischofs Niketas von Remesiana entstanden. Sie bildet eine Quelle der Benediktinerregel, die ihr einen sehr langen und wichtigen Teil ihres Wortlauts entlehnt hat, und auch sonst ihr sehr nahe gefolgt ist, ohne sie aber wörtlich wiederzugeben.“ Das würde freilich eine Umwälzung in der Geschichte der Regula bedeuten. Die ablehnenden Stimmen blieben auch nicht aus. Mit einem bloßen „absurd“, wie Herwegen, ist die Frage nicht abzutun. Es bedeutet darum eine schöne und echt benediktinische Geste der Freiheit, wenn Dom Genestout nun auch in dieser Ehrengabe an S. Benedikt seine Forschung weiter ausbauen kann in dem Aufsatz: Unité de Composition de la Règle de S. Benoît et de la Règle du Maître d'après leur manière d'introduire les citations de l'Écriture (S. 227—272). Der Autor gibt hier einleitend eine kurze Charakteristik des oben genannten Kommentars von Abt Ildefons H e r w e g e n zur Benediktusregel: „d'une inspiration trop systématique, mais extrêmement riche en informations“ — ein Urteil, das von dem Werk des Dom Ph. S c h m i t z (S. 366 Anm. 5, offenbar als Bemerkung des Übersetzers) in ähnlichem Sinn formuliert wird: „Die besondere Eigenart dieses sonst sehr wertvollen und gründlichen Kommentars besteht in der starken Betonung des ‚pneumatischen‘ Charakters der heiligen Regel, eine Auffassung, die trotz ungezählter Wiederholungen nicht überall zu überzeugen vermag“. Man sieht, Pneuma und Philologie sind sich noch nicht ganz einig vor dem genialen Werk Sankt Benedikts. Dom Genestout legt dann eine minutiöse Untersuchung der Weise vor, wie in der Regula Magistri

und in den Partien der Regula Benedicti, die mit ihr eine unverkennbare Verwandtschaft zeigen, die Hl. Schrift zitiert wird. Und er schließt (S. 270): der mit der Magisterregel gemeinsame Teil der Benediktregel ist in nachgewiesenem Maß bibel-stilistisch unterschieden von den übrigen Teilen der Benediktregel, umgekehrt aber in evidenter Weise von der gleichen Stilistik wie die Magisterregel, muß also als von dem gleichen Autor herstammend erklärt werden wie diese selbst, — man müßte sonst annehmen, der Autor der Magisterregel habe sich zwar stilistisch ganz prägen lassen von dem ersten Teil der Benediktregel, in keiner Weise aber vom zweiten Teil, und ebenso, Benedikt habe bei seiner unabhängigen Abfassung der Regel sich zweier ganz verschiedener Stilarten der Bibelzitation bedient. Noch ist das letzte Wort über dieses Rätsel der patristischen Überlieferung nicht gesprochen. Aber die Priorität der Magisterregel ist schon mehr als nur diskutabel. *R.*

Eugen Pfiffner, Die Regel des heiligen Benedikt, übersetzt und kurz erklärt. 8⁰ (182 S.) Einsiedeln 1947, Benzinger. sFr. 6.50. — Fernab von den historischen und kritischen Problemen, die wir in den bisher vorgestellten Werken zur Benediktinergeschichte fanden, will diese kleine Jubiläumsgabe nur eben einen neu übersetzten und knapp erklärten Text der heiligen Regel bieten. Der Vergleich mit den vielen anderen Übertragungen, die uns zur Verfügung stehen, spricht zugunsten dieses neuen Versuchs, der sich durch eine besonnene, manchmal hinterdenkliche Nüchternheit auszeichnet. Der Verlag hat dem Text eine schöne typographische Gestalt gegeben. *R.*

Die großen Ordensregeln. Unter Mitarbeit von Laurentius Casutt, Franz Faeßler, Winfried Hümpfner, Leodegar Hunkeler, Mario Schönenberger, Robert Stalder und Adolar Zumkeller, herausgegeben von Hans-Urs von Balthasar. gr.-8⁰ (350 S.) Einsiedeln 1948, Verlag Benzinger. sFr. 16.80. — Als achter Band in der Reihe „Menschen der Kirche" erscheint diese wie für den Ordenshistoriker so für den Erbauung Suchenden gleich dankenswerte Zusammenstellung der führenden Ordensregeln von Basilius, Augustinus, Benedictus, Franciscus und Ignatius. Eingeleitet von einer tiefen theologischen Sinndeutung des Ordensstandes (v. Balthasar, S. 7—26), folgt zunächst eine ebenfalls von Balthasar besorgte Auswahl aus den beiden Regeln des östlichen Mönchspatriarchen Basilius. Die Systematik, in der diese Auszüge, übrigens sehr geschickt, angeordnet sind, stammt vom Übersetzer, rechtfertigt sich aber durchaus von dem zunächst praktischen Zweck des ganzen Buches her, wenngleich sie rein historisch das gesetzgeberische Werk des Mönchs und Bischofs Basilius etwas zu geglättet erscheinen läßt. — Um so gewichtiger ist für die reine Wissenschaft der Ordensgeschichte, was der Augustinertheologe Winfried Hümpfner in der Einführung zu den beiden Regeln der hl. Augustinus vorlegt (S. 101—112). Hier wird, in der Forschung zum erstenmal und als wohl endgültige Korrektur von jahrhundertealten Irrtümern, die Entstehung und das geschichtliche Wirken der Mönchsregel aufgezeigt, die Augustinus zunächst 388/89 und dann zwischen 391 und 393 verfaßt hat. Hümpfner bietet hier eine gedrängte Zusammenfassung seiner Forschungen, die er in seinem Werk „Jordanis de Saxonia Liber Vitasfratrum: Cassiciacum, Studies in St. Augustin and the Augustine

Order, American Series I, New York 1943" veröffentlicht hat und in einem zweiten Band der gleichen Serie fortzusetzen gedenkt. Darin wird die Echtheit der beiden Regeln verteidigt, während gezeigt wird, daß der berühmte sogenannte Brief 211, den man bisher als Brief des hl. Augustin an das Nonnenkloster seiner Schwester angesehen und als Grundlage für die erst etwa aus dem 7. Jahrhundert stammenden „Regeln" bezeichnet hat, in Wirklichkeit dem hl. Fructuosus von Braga (gestorben um 665) zuzuweisen ist. Danach wäre jetzt nicht nur zu korrigieren, was Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche I³, 125 f vorträgt, sondern auch was Hümpfner selbst noch im Lexikon für Theologie und Kirche I (1933) S. 824 f vertreten hat. — Der Band schenkt uns auch eine neue, von der oben genannten Übersetzung P. Pfiffners in manchem abweichende Übersetzung der Benediktusregel (S. 149—216) samt einer wohldurchdachten Einführung aus der kundigen Hand des Abtes Leodegar Hunkeler von Engelberg (S. 137—145). — Klarer als die augustinische Regelgeschichte liegt seit längerer Zeit die an sich ebenso komplizierte Geschichte der beiden Regeln vor, die sich auf die (verlorene) sogenannte Urregel des hl. Franziskus von Assisi aufbauen und die der Poverello, von der Macht der Entwicklung und den rechtskundigen Brüdern gedrängt, 1221 und 1223 verfaßt hat. Der Schweizer Kapuziner Laurentius Casutt war der durch manche Forschungen wohlausgewiesene Deuter von Geschichte und Tiefsinn dieser die Welt umgestaltenden Regeln. Seine Übertragung zeichnet sich, vor allem im Vergleich mit der 1940 bei Herder-Freiburg erschienenen von Ottokar Bonmann O. F. M., durch Treue und Treuherzigkeit aus (S. 237—266). — Es war ordensgeschichtlich vertretbar, die Regel des Dominikanerordens zu übergehen, nachdem so eingehend von derjenigen des hl. Augustinus die Rede war: denn auf der Augustinerregel baut ja auch Dominikus auf (wenn wir vom Einfluß der Prämonstratenserregel absehen, die ja wiederum augustinischen Geist mitteilt). Immerhin scheint es uns doch, dieser Sammlung von Ordensregeln wäre es zugute gekommen, wenn man in ihr etwa einen Auszug aus den Constitutionen des Dominikanerordens vom Jahre 1228 (nach dem von H. Denifle gebotenen Text im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I [1885] S. 193—227) aufgenommen hätte. Denn bei aller Bindung an Vergangenes ist die Schöpfung des hl. Dominikus doch etwas für seine Zeit unerhört Neues: der Einbau von Studium und Predigt, die Konsequenz zum seelsorglichen Ziel hin, die ordensrechtliche Gestaltung dieser Gemeinschaft rechtfertigen es, was der große Denifle abschließend in seiner Sinndeutung der Constitutiones sagte: „Nimmt man dies zusammen, so ergibt sich als Resultat, daß der Dominikanerorden eine ganz neue Erscheinung in der Kirche war" (a. a. O. S. 182). Gerade hierin wäre ein, auch geschichtlich gesehen, schöner Übergang zu der letzten Konsequenz geboten worden, die dann Ignatius von Loyola zog, denn es ist kein bloß geistreiches Wortspiel, wenn man die Dominikaner die „Jesuiten des Mittelalters" nannte. — Als Beschluß bietet daher unser Band einen Auszug aus den Konstitutionen des Jesuitenordens. Das ist um so dankenswerter, als dies hier zum erstenmal in deutscher Sprache geschieht. Auch Ignatius hat (wie Augustinus und Franziskus) eine „erste Regel" verfaßt, die sogenannte „Formula Instituti", die 1540 dem Papst vorgelegt wurde, als der Orden rechtsgültig entstand: sie ist hier ebenfalls ins Deutsche

übertragen (S. 281—285). Die Auszüge aus den Konstitutionen bieten mit großem Geschick das Wesentliche zur Erkenntnis dessen, was an dem genialen Werk des Ignatius neu und für die Ordensgeschichte der Neuzeit vorbildlich ist. — Das ganze Buch ist ein Werk schöner Eintracht der Zusammenarbeit unter Ordensmännern, im Dienst des allen gemeinsamen Ideals der immer vollkommeneren Nachfolge Christi. *R.*

Basilius, Traité du Saint-Esprit. Texte grec, Introduction, Traduction et Notes de Benoît Pruche O. P. (Sources chrétiennes 17). 8⁰ (VII und 286 S.) Paris 1947, Editions du Cerf. — Wir zeigen diesen neuen Band der verdienstvollen Sammlung eigens an, weil er uns dogmengeschichtlich besonders wertvoll erscheint. Nicht so sehr um der Textausgabe willen; hier bietet der Herausgeber den Maurinertext von Garnier und Maran (1730), bereichert um die Varianten, die Johnston 1892 in seiner Oxforder Ausgabe beigesteuert hat. Wohl aber, weil wir hinweisen wollen auf die hervorragende Einführung, die Pruche seinem Text vorausschickt, und auf die den Text erklärenden Noten. Beide, Einführung und Noten, vereinen sich zu einer wahren Dogmengeschichte, zu einer klaren Übersicht über die spekulativen Leistungen, die von Athanasius' Briefen an Serapion bis zur Definition von Konstantinopel gehen: Ihr Mittelpunkt und ihr unstreitiger Führer ist Basilius, insbesondere in der Vertiefung der Spekulation über die Weise des „Ausgangs" des Geistes und über die Weise der Kausalität seiner heiligen Funktion. Dabei wird auch, fußend auf den überraschend neuen Ergebnissen von P. Henry, Les Etats du texte de Plotin I, Louvain 1938, S. 159—196, das Ausmaß des „Plotinismus" aufgezeigt, das die Theologie des Basilius durchformt: Basilius bleibt durchaus original und noch mehr durchaus christlich. *R.*

Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation. Edited by Johannes Quasten and Joseph C. Plumpe. 8⁰. Westminster, Maryland, 1946 ff, The Newman Bookshop. — Diese amerikanische Reihe von patristischen Textausgaben in englischer Übertragung soll hier vorgestellt werden zum Zeichen, wie lebendig nun auch in der Neuen Welt die Theologie sich für das Erbe der Väter zu interessieren beginnt — genau so, wie es für Frankreich die „Sources chrétiennes" bezeugen, die wir bereits besprochen haben (ZkTh 69 [1947] 376—78). Bis jetzt sind vier Bände erschienen: 1. The Epistles of Clement of Rome and of Ignatius of Antioch (von James A. Kleist, mit ausgezeichnet belesenen Anmerkungen versehen). 2. St. Augustine, The First Catechetical Instruction = De catechizandis rudibus (von Joseph P. Christopher). 3. St. Augustine, Faith, Hope and Charity = Enchiridion de fide, spe et caritate (von Louis A. Arand). 4. Julianus Pomerius, The Contemplative Life (von Mary J. Suelzer). Jedem Band ist eine knappe, aber alles Wesentliche bietende Einführung vorausgeschickt, in der wir sogar manches Neue an Literatur finden können, die in den Kriegsjahren entstanden ist. Wir freuen uns, die alten Kirchenväter in Amerika einziehen zu sehen: Sei es ein Zeichen neuer Zeiten! *R.*

Endre Ivánka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. gr.-8⁰ (119 S.) Wien 1948, Herder. — Im gleichen Bereich wie das eben genannte Buch von Pruche, nur mit einem viel weiter

gespannten Ziel, forscht das schmale, aber übervoll mit Inhalt gefüllte Werk von Ivánka. Was uns hier ein Philologe und ein ausgezeichneter Kenner der griechischen Geistesgeschichte an Ergebnissen der christlichen Dogmengeschichte schenkt, fördert unsere Kenntnisse der Entwicklung an einem wesentlichen Punkt: Wir lernen tiefer verstehen, welche Grundkräfte des hellenischen Philosophierens mitwirkten in jenem zweihundertjährigen Dialog der christlichen Geister, aus dem die Theologie von Trinität und Inkarnation entstanden ist. Denn es waren Griechen, die hier Christliches durchdachten oder leugneten, und darum ist es umgekehrt auch ein Verdienst dieses schönen Buches, den exklusiven Philologen gezeigt zu haben, „daß in dem mannigfaltigen Kräftespiel, das die Geistesgeschichte dieser Zeit zu einem so bewegten Schauspiel macht, eben die Grundkräfte und die wesentlichen Tendenzen des hellenisch-antiken Geisteslebens wirksam sind“ (S. 7). Die altchristlichen Häresien haben ihren Inhalt und noch mehr ihre Kraft vom Hellenischen her, und die Synthese, die von der Kirche, bei völliger Treue zum Gut der Offenbarung, in der gleichen Kraft des (freilich christlich gereinigten) hellenischen Philosophierens gefunden wird, nennen wir die orthodoxe Theologie, wobei sich selbst noch in dem innersten Bereich der genau umgrenzten Rechtgläubigkeit die letzten, fast seismographisch feinen Ausschläge des hellenischen Schwankens zwischen Platon und Aristoteles, zwischen Stoa und Pythagoras (Plotin faßt dies alles schon irgendwie zusammen) bemerkbar machen — und machen dürfen. Dies wird gezeigt für die Entstehung des Arianismus und für die zwei großen christologischen Häresien des 5. Jahrhunderts samt ihren Auswirkungen bis zum Ikonoklasmus. Das reichste Kapitel ist dem theologischen Werk der Kappadokier gewidmet und dem genau belegten Nachweis, daß sie es waren, die denkerisch erstmals und endgültig die Gefahr des Platonismus bannten, ohne freilich der Theologie jenen „dualistischen Unterton“ (vgl. S. 109) zu nehmen, der für die östliche Frömmigkeit typisch geblieben ist. Wenn wir zwei kritische Bemerkungen anfügen, so nur, weil wir das Buch und seine Ergebnisse so hoch einschätzen. Was (S. 28 bis 42) über das geistige Milieu der kappadokischen Väter gesagt wird, daß in ihm nämlich viel mehr das alte dualistisch-iranische Erbe ihrer Heimat betont werden müsse, scheint uns doch nicht genügend fest unterbaut. Und wenn im 8. Jh. in der ikonoklastischen Disputation so oft der Versuch gemacht wird, die jeweils gegnerische Position auf eine der früheren christologischen Häresien zurückzuführen, so scheint uns das nicht genug zu beweisen für die (S. 105—110) ausgeführte Meinung, auch der Bilderstreit sei in erster Linie eine letzte Reaktion der echt hellenischen Abneigung gegen das Materielle. In dieser frühbyzantinischen Zeit (denn nur diese Periode, nicht schon das 4. und 5. Jh. würde ich so benennen, woraus sich ergibt, daß der Titel des Buches vielleicht etwas zu weit greift) ist das Dogmatisieren von oben herab doch ganz anders eine Angelegenheit der Politik und der Despotie, was eigentlich schon für den Monotheletismus gilt. *R.*

Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e Testi 118. 133). I. Band: Übersetzungen. gr.-8⁰ (XLIV und 662 S.) Rom 1944, Biblioteca Apostolica Vaticana. — II. Band: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jh. gr.8⁰ (XXXI und 512 S.). 1947. — Nun liegt das Riesenwerk eines Fleißes von 40 Jahren vollendet vor uns,

auf das die biblische und patristische Wissenschaft schon so lange gewartet hat. Nur mit der größten Ehrfurcht steht man vor einer solchen Arbeitsleistung, die der verehrungswürdige Prälat seit seinem Erstlingswerk im Jahre 1905 (Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit, Freiburg 1905) unermüdlich zu vollenden bestrebt war. Die Wissenschaft wird ihm für dieses großartige Werk, das mit Recht dem Heiligen Vater gewidmet werden durfte, immer dankbar bleiben. Wenn man jetzt daneben das zweifellos gut gearbeitete Werk von Baumstark, Das christlich-arabische Schrifttum (1911), legt, sieht man so recht den Fortschritt in der Erforschung der arabisch schreibenden Literatur der Christen, deren Abschluß und, wie wir hoffen, deren Ausgangspunkt jetzt das Werk von Georg Graf bleiben wird. Der erste Band bietet zunächst eine ausführliche Darstellung des Christentums im vorislamitischen Kulturraum der Araber, samt einem genauen Überblick über das interessante Problem einer Literatur aus dieser Zeit. Daran schließt sich ein auch für den Kirchenhistoriker höchst lehrreicher, neue Einsichten eröffnender Abschnitt über die Geschichte der christlichen Teilkirchen unter der islamischen Herrschaft bis zum 15. Jh. Damit ist der Rahmen gespannt für die eigentliche literargeschichtliche Darstellung, die „die Gesamtheit jenes in arabischem Gewand erscheinenden Schrifttums, das nach Stoff und Zweck christliches Gepräge trägt“ (S. 3), darstellen will. Es liegt auf der Hand, daß dies nur möglich war auf Grund einer genauen Kenntnis der handschriftlichen Quellen. Zugleich ist sich der Verf. bewußt (und eben dies ist ein Ergebnis, das wir erst durch seine Forschungen überhaupt überblicken können), daß der Ertrag, aufs ganze gesehen, sowohl für die Bibelwissenschaft als auch für die Kunde von der Überlieferung der Väterschriften, nur beschränkt sein konnte. Dies genauer zu wägen und das einen neuen Ertrag Abwerfende für die Bibelkunde zu beurteilen, muß ich den Historikern der Exegese überlassen; Graf bietet jedenfalls (I, S. 85—196) alles Wissenswerte über die arabische Überlieferung des Alten und Neuen Testaments, desgleichen (S. 196 bis 298) über die apokryphe Literatur. Bedeutung und Grenzen einer so abschließend genauen Untersuchung der arabischen Tradition werden aber im zweiten Hauptteil des ersten Bandes deutlich für die patristische Literatur. Grafs Werk ermöglicht es uns jetzt, zum ersten Mal, zu sehen, in welchem Ausmaß patristisches Gut in arabischem Sprachgewand erhalten ist — und wir verlieren etwas von jener den Nichtkenner so leicht befallenden Furcht, es möchte noch in den geheimnisvollen Beständen arabischer Codices so mancher wichtige Schatz der im griechischen Original verlorenen Väterschriften verborgen liegen. Aufregende Neuentdeckungen sind, so viel ich aus der Lektüre des Riesenwerks entnehmen konnte, nicht gemacht worden. Dafür lohnt dieser erste Band mit einer Fülle von immerhin wichtigen Einzelbeobachtungen: So etwa, daß die im Berliner Corpus (GCS Hippolyt I, 2, S. 231—37) gebotene Übersetzung der arabischen Hippolytfragmente „nahezu unbrauchbar “ ist (I, S. 307); daß wir vielleicht noch echte Scholien aus Clemens von Alexandrien zu den Evangelien besitzen (S. 306); wir können jetzt genau abschätzen, welch große Verbreitung die arabischen Übertragungen des Chrysostomus hatten (S. 337—54); daß selbst der Lateiner Cassian über das Griechische in die Klause arabischer Mönche einzog — und so noch eine von genauester Quellenkunde unterbaute Fülle von Tatsachen. Gleich dankbar wird der Rechts-

historiker sein für die Geschichte der Überlieferung arabischer Kanonesschriften (S. 556—621) und der Liturgiker für die Kunde von den arabischen Quellen zur melchitischen und koptischen Liturgie (S. 622 bis 662). — Der zweite Band bietet sodann eine Geschichte der literarischen Werke, die uns vom 8. bis zum 15. Jh. arabisch schreibende Christen hinterlassen haben. Naturgemäß werden sie in die Gruppen der kirchlichen Sonderbildungen eingeteilt. Melchiten, Maroniten, Nestorianer, Jakobiten und Kopten; steht doch der größte Teil dieser Werke im Dienst der Verteidigung der Sondermeinungen, wo sie nicht die Belange des gemeinsamen Glaubens gegen den Islam betreffen. Damit ist dem Nichtfachmann der Zugang eröffnet in eine neue Welt, von der er vielleicht Namen wie Theodor Abu Qurra oder einiges aus der Hochblüte der koptischen Kirche im 13. Jh. gewußt hat, die aber als ganzes uns erst durch dieses Werk erschlossen wird. Der Kirchenhistoriker erkennt hier, wie vorsichtig man sein muß, wenn man von den „abgedorrten" Teilkirchen des nahen Ostens spricht. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß eine richtige Geschichte des Christentums im Orient erst jetzt, wo wir Grafs Literaturgeschichte besitzen, geschrieben werden kann — und das ist das schönste Lob, das wir diesem unschätzbaren Buch widmen können. *R.*

Friedrich Kempf S. J., Regestum Innocentii III. Papae super negotio Romani Imperii (Miscellanea Historiae Pontificiae 12). gr.-8⁰ (XXXII u. 448 S.) Rom 1947, Pontificia Università Gregoriana. — Als im Jahre 1923 die deutsche Übersetzung des Thronstreitregisters Papst Innozenz' III. erschien (Geschichteschreiber der deutschen Vorzeit, Band 95), mußte die Übersetzerin G. Tangl sich noch auf den 1682 von St. Baluze nach einer Kopie des im Original im Vatikan befindlichen Registers verfertigten Text stützen (vgl. Migne PL 216). Sie meinte damals, eine gute, handliche Neuausgabe des Originaltextes werde noch Jahre auf sich warten lassen. Der Wunsch hat sich gesteigert seit 1928, als uns die prachtvolle Faksimileausgabe des *Registrum Innocentii super negotio Romani Imperii* geschenkt wurde samt der meisterhaften Einleitung von W. M. Peitz. Heute hat Fr. Kempf diese Wünsche erfüllt, und dies auf glänzende Weise: Jetzt besitzen wir einen Text dieser für die Geschichte des Hochmittelalters grundlegenden Quelle, unmittelbar fußend auf dem vatikanischen Original und bearbeitet mit allen Hilfsmitteln eines paläographischen und diplomatischen Könnens, das dem Text und seiner Schreibart viele neue, auch historisch wichtige Erkenntnisse entlockt. Der Text selbst wird ständig begleitet von einer aufschlußreichen Fülle der Anmerkungen, so daß sich die Ausgabe rundet zu einem Gesamtüberblick über jene dramatischen Jahre der Papst- und Reichsgeschichte von 1198 bis 1209, die so verschiedene und leidenschaftliche Beurteilungen erhielten. Der Herausgeber hat seine editorischen Grundsätze bereits in einer eigenen Schrift vorgelegt: Die Register Innozenz III. Eine paläographisch-diplomatische Untersuchung (Miscellanea Historiae Pontificiae 9), Rom 1945. Mit der Herausgabe des Textes selbst hat er die unanfechtbare Solidität seiner Prinzipien, die uns schon W. M. Peitz gelehrt hatte, erwiesen. Damit ist auch die sonst gut gearbeitete Textauswahl, die neuestens W. Holtzmann (Bonn 1947) herausgegeben hat, überholt. Jeder Lehrer der Kirchengeschichte wird, für Vorlesungen und Seminar, dankbar zu dieser fundamentalen Textausgabe greifen. Es sei in diesem Zusammenhang

noch hingewiesen auf eine Arbeit, die sich eindringlich mit der Problematik befaßt, wie sie uns vom Thronstreitregister des großen Innozenz aufgegeben ist, und die viele von den früheren Gelehrten vertretene Theorien widerlegt: M. Maccarone, Chiesa e stato nella dottrina di Papa Innocenzo III (Lateranum N. S. VI, 3—4), Rom 1940. *R.*

Andreas Posch, Vom Weg des Abendlandes. Bilder zur geistigen und religiösen Entwicklung. 8° (219 S.) Graz-Wien 1948, Styria. S 15.—. — Aus Vorträgen des Grazer Kirchenhistorikers hervorgegangen, bietet das Buch dem gebildeten Leser einen gedrängten, die Hauptlinien klar herausarbeitenden Überblick über den Verlauf der Kirchengeschichte von den Anfängen bis ins 19. Jh. Alle Urteile sind wohl abgewogen, und der Kenner vermag fast hinter jedem Satz die Einblicke zu verspüren, die der intensiven Forschung zu verdanken sind; es erinnert an die schlicht gewordene Gelehrsamkeit, die aus den Werken eines Albert Ehrhard spricht. Es wird den Zwecken der ursprünglichen Vorträge entsprochen haben, so ausführlich vor allem Harnack, Loisy und Heiler zu Wort kommen zu lassen. Auch die Gegenüberstellung von Luther und Ignatius Loyola scheint uns, trotz Ranke, nicht eben glücklich. Aber das sind Kleinigkeiten, gemessen an dem Wert des Büchleins, das wir in der Hand jedes kirchengeschichtlich Interessierten wissen möchten. *R.*

Vinzenz O. Ludwig, Kleine Kirchengeschichte. Für Bildungsbeflissene und zum Selbststudium. 2. Auflage. kl.-8° (VIII u. 467 S.) Wien 1947, Fromme. Geb. S 28.—. — Das Buch hat sich seine zweite Auflage verdient: Es ist eine wohl etwas aufzählend trockene, im wesentlichen auf Knöpfler und Funk-Bihlmeyer aufbauende Darstellung der Kirchengeschichte, die indessen gerade im Verzicht auf geistreiche Betrachtungen überall nur solide Ergebnisse vorträgt. Dankenswert ist auch der im Anhang gegebene Überblick über die Geschichte der Patrologie und der mittelalterlichen Literatur. An vielen Stellen sind kleinere Versehen zu buchen: So etwa, wenn Ignatius von Loyola auch hier wieder einmal „Lopez de Recalda" genannt wird (S. 247), oder wenn ständig von „Origines" die Rede ist statt von Origenes (S. 362 f); mit der Begründung des Investiturstreits (S. 147) wird man auch nicht ganz einverstanden sein. *R.*

BÜCHEREINLAUF

Ambord B., Begegnung mit Christus auf dem Wege durch das Kirchenjahr. 8° (413 S.) Olten 1948, Walter. sFr. 15.—.

Augustinus, Les plus belles homélies de saint Augustin sur les Psaumes. Choisies et traduites par G. Humeau. 8° (XXX und 583 S.) Paris 1947, Beauchesne.

Augustinus S., The Lords Sermon on the Mount. Translated by J. J. Jepson. With an introduction and notes by the editors (Ancient Christian Writers 5). 8° (227 S.) Westminster, Maryland (USA) 1948, The Newman Press $ 2.75.

Auvray P., Ezéchiel. 8° (173 S.) Paris 1947, Les Editions du Cerf (29, Boulevard Latour-Maubourg).

Bardy G., La question des langues dans l'Église ancienne I. (Etudes de théologie historique). 8° (VI und 293 S.) Paris 1948, Beauchesne.

Birngruber S., O. Cist., Das Göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik. 8° (XVI, 525 S.) Graz 1948, Styria. Geb. S 33.—.

Bösmiller F., P. Rupert Mayer S. J. Dokumente, Selbstzeugnisse und Erinnerungen. 8° (121 S.) München 1946, Schnell & Steiner.

Broglie, V. de, S. J., De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars prior, positiva. 8° (VI, 299 S.) Paris 1948, Beauchesne.

Calès J., S. J., Un Maître de l'exégèse contemporaine, le P. Ferdinand Prat S. J. 8° (207 S.) Paris 1942, Beauchesne.

Christian V., Die Stellung des Mehri innerhalb der semitischen Sprachen (Sitz.-Ber. Wien, Philos.-histor. Kl. 222/3). 8° (26 S.) Wien 1944, Rohrer.

Condren Ch., Lettres du Père Charles de Condren (1588—1641) publiées par Paul Auvray et André Jouffrey. 8° (LIII und 596 S.) Paris 1943, Editions du Cerf (29, Boulevard Latour-Maubourg).

Dal Covolo A., La psicologia dell' incredulo alla luce del quarto evangelo. La causa ultima dell' incredulità giudaica e d'ogni incredulità colpevole. 8° (XXVI, 157 S.) Milano 1945, Vita e Pensiero.

Dekkers E., O. S. B., Tertullianus in de geschiedenis der liturgie (Catholica VI/2). 8° (285 S.) Brüssel 1947, Desclée de Brouwer.

Diebolt J., Von der Wahrheit zur Liebe. 8° (110 S.) Mulhouse 1947, Editions Salvator.

Fichtenau H., Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters. 8° (127 S.) Wien 1948, Herder. S 9.80; sFr. 4.20.

Flückiger F., Philosophie und Theologie bei Schleiermacher. 8° (190 S.) Zollikon-Zürich 1947, Evang. Verl.

Focke A., S. J., Liebe und Tod. Versuch einer Deutung und Auseinandersetzung mit Rainer Maria Rilke. 8° (188 S.) Wien 1948, Herder. S 26.—; sFr. 11.80.

Fried J., Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich. 8° (248 S.) Wien 1947, Wiener Dom-Verl. Geb. S 24.—.

Gorce D., Le martyre de Newman. A la lumière par la croix. 8° (XI, 266 S.) Paris 1948, Maison de la Bonne Presse (5, Rue de Bayard). Fr 160.—.

Graber O., Universitätsprofessor Prälat Dr. Johann Haring 1867 bis 1945. 8° (72 S.) Graz 1948. Styria. S 12.—.

Heidegger M., De l'essence de la vérité. Traduction et introduction par *A. de Waelhens* et *W. Biemel* (Philosophes contemporains 1). 8° (106 S.) Louvain 1948, Nauwelaerts. Fr 45.—.

Henry P., S. J., Les manuscrits des Ennéades (Etudes Plotiniennes 2). 8° (XLVII und 351 S.) Paris 1948, Desclée de Brouwer.

Hernegger B., O. F. M., Katholische Solidarität! Ein Ruf zur Einheit

und Gemeinschaft (Anruf und Aufruf. Zeitbücher zur kathol. Sendung „Zu uns komme Dein Reich“ 1). 8° (176 S.) Mödling 1948, St. Gabriel. S 12.90.

Höffner J., Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter. 8° (333 S.) Trier 1947, Paulinus-Verl.

Hudal A. — Ziegler J., Kurze Einleitung in die hl. Bücher des Alten Testamentes. 6. Aufl., neubearb. von *F. Sauer*. 8° (XII und 271 S.) Graz 1948, Styria. S 32.—, geb. S 40.—.

Hula F., Die Totenleuchten und Bildstöcke Österreichs. Ein Einblick in ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre stilistische Entwicklung. Mit 600 Abb. 4° (87 S., 32 Taf.) Wien 1948, Poech (VII., Seidengasse 11). S 49.20.

Innitzer Th., Kard., Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi. 4. verb. Aufl. (Pölzl-Innitzer, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Evangelien 5). 8° (XV, 448 S.) Wien 1948, Herder. S 48.—, sFr. 24.20.

Ivánka E., Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. 8° (119 S.) Wien 1948, Herder. S 19.80, sFr. 8.20.

Kraus A., Fülle und Verrat der Zeit. Zum Begriff der existenziellen Situation. 8° (50 S.) Graz 1948, Pustet. S 7.50.

Krause A., O. S. B., St. Hemma. 8° (47 S.) Mödling 1948, St. Gabriel. S 3.60.

Lottin O., Principes de morale I: Exposé systématique. II: Compléments de doctrine et d'histoire. 8° (341, 277 S.) Louvain 1947, Abbaye du Mont-César.

May E. E., O. F. M. Cap., Ecce Agnus Dei! A philological and exegetical approach to John 1, 29. 36 (The Catholic University of America, Studies in sacred theology II, 5). 8° (IV und 176 S.) Washington 1947, The Catholic University of America Press.

Miller R. J., C. Ss. R., Forty years after. Pius XI. and the social order. A commentary. 8° (XVI und 328 S.) St. Paul Minn. 1947, Radio Replies Press. Geb. $ 3.75.

Miscellanea Guillaume de Jerphanion II (Orientalia Christiana Periodica XIII, 3—4). 8° (S 586—696). Roma 1947, Pont. Instit. Orient. Stud. (Piazza S. Maria Maggiore 7).

Montcheuil, Y. de, Grundfragen des inneren Lebens. Skizzen und Vorträge. Aus dem Franz. übersetzt. 1.—10. Taus. (Religiöse Schriftenreihe der Zeitschrift „Dokumente“ 2). 8° (128 S.) Offenburg/Baden 1947, Verl. der „Dokumente“.

Ordensregeln, Die großen. Unter Mitarbeit von L. Casutt, F. Faessler, W. Hümpfer u. a., hrsg. von *Hans-Urs von Balthasar*. (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde 8). 8° (348 S.) Einsiedeln 1948, Benzinger. sFr. 16.80.

Pius XII., Rundschreiben über die hl. Liturgie vom 20. Nov. 1947 „Mediator Dei“. Offizieller lat. und deutscher Text. 8° (119 S.) Wien 1948, Herder.

Prohaska L., Die Kunde vom Leben in Christus. Lebensreifung in christlicher Verwirklichung. 8° (269 S.) Wien, 1948, Herder.

Rintelen F. J. v., Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung. 8° (186 S.) Mainz 1947, Kirchheim.

Rondet H., S. J., Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique. 8° (396 S.) Paris 1948, Beauchesne.

Satan. Existence, histoire, aspects, répression, thérapeutique, formes, déicide, bibliographie (Etudes Carmélitaines). 8° (666 S.) Bruges 1948, Desclée de Brouwer. Fr 180.—.

Schedl C., Stundenbuch Unserer Lieben Frau. Nach dem neuen Römischen Psalter übersetzt und erklärt. 12° (112 S.) Schärding 1947, Steinbrenner.

DIE NIEDEREN WEIHEN UND IHRE HIERARCHISCHE WERTUNG

Eine geschichtliche Studie

Von Walter Croce S. J., Innsbruck

Die niederen Weihegrade der kirchlichen Hierarchie, die heute kaum mehr eine Bedeutung haben im lebendigen Organismus der Kirche, müssen auf dem Konzil von Trient noch anders gesehen worden sein. Dort wurde unter die Canones über das Weihesakrament der Satz aufgenommen: *Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: A. S.*[1] Was will dieser Satz besagen? Er enthält gewiß mehr als nur die Feststellung, daß in der Kirche seit den ersten Anfängen ihrer Geschichte tatsächlich solche niedere Weihegrade bestehen; es soll zugleich gesagt werden, daß es auch kaum anders sein könne, daß die niederen Ordines im kirchlichen Organismus innerlich verwurzelt seien und mit einer gewissen Notwendigkeit zum Gefüge der Hierarchie gehören[2]. Sodann wird auf die tiefere Bedeutung hingewiesen, die diese niederen Grade im Aufbau der Kirche haben: *per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur;* die niederen Weihegrade sollen Stufen bilden, auf denen man zum Priestertum emporsteigt. Mehr wird allerdings nicht gesagt. Wie die niederen Weihen diese ihre Aufgabe erfüllen, wird nicht erklärt. Für uns ist aber gerade diese Frage zu einem Anliegen geworden. Wir begreifen heute nicht mehr, wie die niederen Ordines in einem befriedigenden Sinn als Vorstufen des Priestertums gelten können. Was heute von ihnen übrig geblieben ist, ist ja nicht mehr als eine bloße Zeremonie. Das Amt, das nach dem Wortlaut der Ordinationsgebete mit der Weihe übertragen wird, ist längst nicht mehr an den Empfang der Weihe gebunden. Ein bloßer Ritus aber, dem keine weitere Wirklichkeit entspricht, scheint uns nicht imstande zu sein, den niederen Ordines eine Bedeutung als Vorstufen des Priestertums zu geben. Man könnte höchstens sagen, daß nach kirchlicher Vorschrift zwischen den einzelnen Ordines die Interstitien eingehalten werden müssen[3], so daß die niederen Weihegrade wenigstens zeitlich gesehen einen allmählichen, stufenweisen Aufstieg darstellen; aber soll sich darin wirklich die Bedeutung der niederen Ordines als Vorstufen erschöpfen? Dazu ist selbst diese Möglichkeit insofern entwertet, als das allgemeine Kirchenrecht nur die Interstitien vom Akolythat an festsetzt, die Interstitien zwischen den niederen Weihen hingegen dem Urteil des Bischofs überläßt[4]. So scheint es, daß die Ordines minores heute jeden Sinn

---

[1] Sess. XXIII c. 2 (Denz. 962).

[2] Daß wir diesen Canon so interpretieren müssen, dürfte sich wohl schon aus seiner geschichtlichen Situation ergeben. Die Reformatoren haben ja nicht die tatsächliche Existenz, sondern die innere Sinnhaftigkeit der niederen Kirchenämter angegriffen.

[3] CIC c. 978.

[4] Ebd. § 2.

verloren haben und höchstens in einer unverstandenen Tradition, aber nicht im inneren Gefüge der Kirche verankert sind.

Trotzdem hält das Konzil von Trient an der Einrichtung der niederen Weihegrade fest, obwohl das Problem damals nicht anders lag als heute[5]. Wollen wir also dem Konzil nicht Inkonsequenz oder mangelnden Mut zur Reform vorwerfen, werden wir wohl nach einem neuen Verständnis der niederen Weihen als Vorstufen suchen müssen. Freilich, wo werden wir dieses Verständnis finden? Aus der heutigen Gestalt der Ordines minores werden wir es schwerlich gewinnen können. Aber vielleicht aus ihrer Geschichte. Es scheint nämlich, daß die Frage nach dem Sinn der niederen Weihen schon früher einmal gestellt worden ist, nicht theoretisch und abstrakt, wohl aber in der lebendigen Auseinandersetzung geschichtlichen Werdens. Das dürfte der Fall gewesen sein, als zu Beginn des 6. Jahrhunderts die niederen Weihen in der Kirche zu Rom eine völlige Umbildung erfuhren. Bis dahin nämlich stand die Forderung, niemanden zu höheren Graden zuzulassen, wenn er sich nicht vorher in den niederen Kirchenämtern bewährt hat, unerschüttert fest. Cyprian von Carthago rühmte dem Papst Cornelius nach, daß er nicht „plötzlich zur bischöflichen Würde gelangt sei, sondern erst, nachdem er alle Stufen der kirchlichen Ämter durchlaufen hat[6].“ Papst Siricius (384—399) hat diesem Grundsatz die feste, kirchenrechtliche Fassung gegeben: wer sich für die kirchliche Laufbahn entscheidet, muß seinen Dienst als Lektor oder Exorzist beginnen; wer sich zwei Jahre lang in diesen Ämtern bewährt hat, darf zum Akolythen oder Subdiakon aufsteigen und erst nach fünf Jahren Akolythat oder Subdiakonat steht der Weg zu den höheren Weihen offen[7]. Diese Vorschrift, die Papst Zosimus (417—418) mit geringfügigen Änderungen wiederholt[8], bleibt in Rom in Kraft, bis sich Papst Gelasius (492—496) von der Not der Zeit gezwungen sieht, die Praxis weitgehend zu mildern; damit die Kirchen, die durch die Stürme der Völkerwanderung ihres Klerus beraubt wurden, nicht weiterhin ohne Priester seien, verzichtet der Papst auf die langen Interstitien und ist zufrieden, wenn die Mönche wenigstens ein Jahr lang und die Laien während anderthalb Jahren in der Ausübung der niederen Kirchenämter sich auf das Priestertum vorbereiten[9]. Freilich verzichtet er nur auf die langen Interstitien zwischen den einzelnen Weihen, nicht auf die Weihen selbst; er verlangt auch, daß man von dieser Milderung nur Gebrauch mache in Gegenden, wo der Krieg derartige Lücken in die Reihen des Klerus gerissen hat, daß sie anders nicht ausgefüllt werden können, und sobald sie ausgefüllt sind, ist zur *vetus forma*

---

[5] Vgl. Sess. XXIII, Decr. sup. reformatione c. 17 (Ehses, Conc. Trid. Act. VI, 627 f); dort wird verlangt, daß die alte Sitte wieder hergestellt werde; von den Funktionen der niederen Weihegrade heißt es darum: *non nisi per constitutos in dictis ordinibus exerceantur.* Also war auch damals schon das Amt nicht mehr an die Weihe gebunden, so daß es die Häretiker als sinnlos empfinden mußten, wenn mancherorts trotzdem die Priesterkandidaten der Reihe nach die niederen Weihen empfingen.

[6] Cyprian, Ep. 55, 8 (CSEL III, 2 629).

[7] Siricius, Ep. ad Eumer. Tarrac. (PL 13, 1142. 1143).

[8] Zosimus, Ep. ad Hesychium (PL 20, 672—673).

[9] Gelasius, Ep. ad epp. Luc. (PL 59, 49 B).

canonum paternorum zurückzukehren. Aber diese Forderung scheint nur mehr Forderung geblieben zu sein. Von jetzt ab ging die Entwicklung anders. Zur Zeit Gregors d. Gr. (590—604) ist schon deutlich ein Wandel spürbar. Gregor hält zwar an einem Aufstieg *per distinctos ordines* noch fest, aber es ist bereits schwer zu sagen, welche Ämter er zu diesen Stufen rechnet. In einem Fall, wo es sich um die Beförderung eines Laien zum Bischof handelt, gibt er die Weisung: *tonsorandus est, ut vel monachus vel a vobis subdiaconus fiat et post aliquantum temporis, si Deo tum placuerit, ipse ad pastoralem curam debeat promoveri*[10]. Hier scheint er nur noch den Subdiakonat als Vorstufe zu verlangen und selbst der Subdiakonat kann ersetzt werden durch die Vorbereitung, wie sie durch ein paar Jahre klösterlichen Lebens gegeben sind. In den folgenden Jahrhunderten finden wir die niederen Ordines als Vorstufen der höheren kaum mehr erwähnt. Es scheint die Regel geworden zu sein, daß der Subdiakonat den Anfangsordo bildete. Nach dem Liber Pontificalis haben die meisten Päpste dieser Zeit außer dem Subdiakonat keines von den niederen Kirchenämtern mehr bekleidet, bevor sie zu höheren Würden gelangten[11]. So scheint vom 6. Jahrhundert an in der Entwicklung der niederen Weihestufen eine Rückbildung eingetreten zu sein. Erst mit dem 10. Jahrhundert ändert sich die Lage wieder, und zwar, wie es den Anschein hat, sehr gewaltsam und plötzlich. Von Papst Johannes XIII. (965—972) wird im Papstbuch berichtet, er sei *hostiarius, psalmista, lector, acolitus, subdiaconus* ... gewesen, bevor er zur päpstlichen Würde erhoben wurde[12]. Leo VIII. (963—965) ließ sich in zwei Tagen zum Ostiarier, Lektor, Akolythen und Subdiakon und dann erst zum Priester weihen[13]. Das römisch-deutsche Pontifikale[14], das gegen Ende des 10. Jahrhunderts in Italien bekannt wird, enthält im Gegensatz zu den alten römischen Sakramentarien, die nur ein Weiheformular für die höheren Ordines bieten[15], auch einen ausführlichen Ritus für die Erteilung der niederen Weihen[16]. In der Folgezeit dürfte sich diese Laufbahn wieder als die normale durchgesetzt haben; denn die Formulare für die niederen Weihen kehren auch in den späteren Pontifikalien wieder[17], bis dann

[10] Gregorii I Papae Registrum Epistolarum XII, 4 (Mon. Germ., Ep. II, 1, S. 350). — Über die Ordines minores zur Zeit Gregors d. Gr. s. B. Fischer, Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen: ZkTh 62 (1938) 37 ff.

[11] Vgl. darüber J. M. Lungkofler, Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem Liber Pontificalis: ZkTh 66 (1942) 1 ff.

[12] L. Duchesne, Le Liber Pontificalis II, 247.

[13] Mansi XVIII, 472.

[14] M. Hittorp, De divinis catholicae Ecclesiae officiis, Köln 1568, 85—160.

[15] Das Leonianum und das Gregorianum bringen überhaupt nur Formulare für die höheren Weihen. Das Sacramentarium Gelasianum (Cod. Vat. Reg. 316) enthält zwar auch Ordinationsriten für die niederen Weihen (Muratori, Liturgia Romana vetus I, 619—622), ist aber nicht frei von späteren, fränkischen Zusätzen; da wir zu diesen, wie wir später noch zeigen werden, auch die Ordinationsformulare der niederen Weihegrade rechnen müssen, hat das reine, römische Gelasianum ebenfalls nur einen Ordinationsritus für die höheren Weihen enthalten.

[16] Hittorp 86 b ff.

[17] Sie wurden in das Pontifikale des Wilhelm Durandus (um 1294) aufgenommen; s. M. Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Âge III, Rom 1940, 340—347.

zuletzt das Konzil von Trient die Einrichtung der niederen Ordines als festen Bestand der kirchlichen Hierarchie erklärt hat.

Was war also in der Zeit vom 6. bis zum 10. Jahrhundert in der Entwicklung der niederen Weihen geschehen? Wieso haben die niederen Ordines zu Beginn des 6. Jahrhunderts eine vorübergehende Abwertung erfahren? Und wie war es möglich, daß sie gegen Ende des 10. Jahrhunderts ihre alte Geltung wieder erlangten? Ist inzwischen ihre Bedeutung als Vorstufen von neuem einsichtig geworden? Auf alle Fälle kündet sich hier unsere Frage an und wir werden mit unserer Untersuchung an dieser Stelle der geschichtlichen Entwicklung einsetzen müssen, um auch für uns wieder ein besseres Verständnis der niederen Weihegrade zu gewinnen. Das sei nun im folgenden versucht.

I. DIE NIEDEREN WEIHEN IN ROM

Ursprüngliche Gestalt der Ordines minores

Als zu Beginn des 6. Jahrhunderts die niederen Weihen nicht mehr wie früher als unerläßliche Bedingung vor dem Empfang der höheren Weihen verlangt wurden, schien sich ein Bruch zu vollziehen mit einer auch damals schon Jahrhunderte alten Tradition. Denn seitdem die niederen Ordines zu selbständigen klerikalen Graden aufgerückt waren — und das war bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Fall[18] —, seitdem war es auch schon Sitte, daß man die Anwärter des Priester- und Bischofsamtes aus den Reihen des niederen Klerus holte. Papst Caius spricht am Ende des 3. Jahrhunderts den Grundsatz aus: *si quis episcopus esse meretur, sit primo ostiarius, deinde lector, postea exorcista, inde sacretur acolythus, demum vero subdiaconus, deindé diaconus et postea presbyter*[19]. Cyprian von Carthago reiht sogar die Bekenner Celerinus und Aurelius unter die Lektoren ein, um sie erst später „in ihren vorgerückten und reiferen Jahren" zum Presbyterat aufsteigen zu lassen, obwohl sie infolge der „langen, unaufhörlichen Marter", die sie um Christi willen erlitten, auch schon höhere Grade der geistlichen Würde verdient hatten[20]. Novatian hatte sich als Gegenpapst schon deshalb nicht halten können, weil er nicht gleich Cornelius, wie schon erwähnt, „sämtliche Stufen der kirchlichen Ämter durchlaufen hatte". Gegen Ende des 4. Jahrhunderts war die Bedeutung der niederen Weihen als Vorstufen jedenfalls in der Ostkirche bereits so selbstverständlich geworden, daß das Weihegebet für die Lektoren im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen den Zusatz erhalten hat: „Verleihe deinem Knecht, das ihm anvertraute Werk tadellos zu vollbringen und eines höheren Grades für würdig erklärt zu werden[21]!"

Dem gegenüber nimmt sich das Verhalten Gregors des Großen, der die geistliche Laufbahn sofort mit dem Subdiakonat beginnen läßt,

---

[18] Darüber s. Fr. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den ersten Jahrhunderten, Rom 1897.

[19] Caius, Ep. ad Felic. (PL 5, 190 A).

[20] Cyprian, Ep. 39, 5 (CSEL III 585).

[21] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I, Paderborn 1905, 527.

allerdings überraschend aus. Trotzdem werden wir nicht ohne weiteres von einem „Bruch" mit der Tradition reden können. Wir dürfen nämlich nicht vergessen, daß die niederen Ordines damals noch eine ganz andere Gestalt aufwiesen als heute. Heute sind sie bis zur Erstarrung festgefügte Formen; Zahl und Reihenfolge, Aufgabenkreis und Ordinationsritus der niederen Weihegrade ist bis ins letzte bestimmt. In der Kirche der Frühzeit war das alles noch anders. Der Ritus der Weihe stand völlig im Hintergrund. Die Kirchenordnung des Hippolyt, die uns über die römische Liturgie des frühen 3. Jahrhunderts Aufschluß gibt, kennt für die meisten der niederen Ordines überhaupt keinen Ordinationsritus. Der Subdiakon soll nur „ernannt" werden[22]; für den Exorzisten ist nicht einmal eine Ernennung notwendig; denn wenn sich einer berufen weiß, als Exorzist aufzutreten und darum sagt: „ich habe die Gabe der Heilung empfangen", „dann wird sich schon von selbst erweisen, ob er die Wahrheit spricht[23]." Akolythen und Ostiarier werden überhaupt nicht erwähnt, obwohl diese Ämter in der römischen Kirche wenig später jedenfalls bestanden[24]; sie werden also auch nicht im eigentlichen Sinn „ordiniert" worden sein. Nur für die Bestellung zum Lektor ist ein bescheidener Ordinationsritus vorgesehen: der Bischof soll ihm das Buch des Apostels überreichen und über ihn beten[25]. Je weniger aber der Ritus der Weihe Beachtung fand, um so mehr trat dafür das Amt als solches hervor. „Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und den Tisch besorgen"[26]; dieses Wort hat nicht nur zur Einsetzung des Diakonates geführt; es war auch maßgebend für die Bildung der übrigen Kirchenämter. Denn die Gemeinden wurden größer und der Aufgaben, die die Kirche an ihnen zu erfüllen hatte, immer mehr. *Crescente ecclesia crevit officium ecclesiasticum*[27]. Es wurden Ämter notwendig, die jene Dienste auf sich nahmen, die nicht mehr Aufgabe des Liturgen und Seelsorgers sein konnten. Die Zahl dieser Ämter war aber nicht von vorneherein bestimmt. Wie sie nicht alle zugleich entstanden sind, sondern allmählich im Lauf der Zeit sich gebildet hatten, so war ihre Zahl auch von Kirche zu Kirche verschieden. In Rom gab es zur Zeit des Papstes Cornelius alle auch heute bestehenden niederen Ordines; der Klerus der Kirche zu Carthago hingegen war zur selben Zeit weniger reich gegliedert. Cyprian kennt in der Hauptsache nur Lektoren und Subdiakone; Ostiarier werden in seinen Briefen nie erwähnt; Exorzisten und Akolythen müssen eine sehr untergeordnete Rolle gespielt haben. Auch die Dienstleistungen der einzelnen Ordines ließen sich nicht bis ins letzte angeben. Eine gewisse Abgrenzung können wir höchstens im Bereich der streng liturgischen Funktionen feststellen. Aber diese waren weder die einzigen Dienstleistungen, welche die niederen Kleriker zu versehen hatten, noch gehörten sie — wenn wir vom Lektorenamt absehen — zum ursprünglichen Bestand der niederen

[22] G. Dix, The Apostolic Tradition of St. Hippolytus, London 1937, 22 (c. XIV).
[23] Ebd. (c. XV).
[24] Eusebius, Historia ecclesiastica VI, 43 (PG 20, 621).
[25] Dix 21.
[26] Apg 6, 2
[27] Amalar von Metz, De eccl. off. II, 6 (Hittorp 161 b).

Kirchenämter. Die Subdiakone wurden nur ernannt, „dem Diakon zu dienen[28]"; der Akolyth hatte, wie es schon der völlig allgemeine Name[29] andeutet, keine andere Aufgabe als zu helfen und zur Verfügung zu stehen „für die Anforderungen des täglichen Dienstes[30]". Daß aber dieser Dienst, der die Kleriker so sehr in Anspruch nehmen konnte, daß es Cyprian nicht wagt, vom Klerus in Carthago noch jemanden abzuziehen, um ihn mit Briefen nach Rom zu senden[31], nicht im Bereich der rein liturgischen Funktionen liegen konnte, versteht sich von selber. Auch der Exorzist hat seine Gnadengabe zuerst unabhängig von der gottesdienstlichen Feier in den Dienst der Gemeinde gestellt[32]; erst später gehörte es mit zu seinen Aufgaben, die Exorzismen während der Taufvorbereitung an den Katechumenen vorzunehmen[33]. Für den Lektor aber, der als einziger sein Amt von Anfang an im Rahmen der gottesdienstlichen Handlung auszuüben hatte, bildete der Leserdienst nicht die einzige Beschäftigung, zu der er verpflichtet war. In den Briefen Cyprians werden Lektoren geradeso als Boten und Überbringer von Briefen erwähnt wie Akolythen und Subdiakone[34]. Richtig ist nur, daß die Inhaber der niederen Kirchenämter schon früh darauf bedacht waren, auch beim Gottesdienst eine gebührende Stelle einzunehmen, ja, soweit es möglich war, auch die eine oder andere von den liturgischen Funktionen sich zu sichern[35]; aber die ursprünglichen und wichtigsten Aufgaben bestanden nicht darin. Erst recht wäre es falsch, wollten wir, wie es später in den Statuta ecclesiae antiqua geschieht[36], die einzelnen Ordines nach ihren ausgesprochenen liturgischen Dienstleistungen charakterisieren und gegeneinander abgrenzen. Im kirchlichen Leben der früheren Jahrhunderte gehörten zu den Aufgaben der niederen Kirchenämter in erster Linie die Werke der Caritas und überhaupt der Dienst an der Gemeinde, der von vorneherein kaum näher bestimmt werden konnte, der sich jeweils nach den Verhältnissen änderte und ständig neue Aufgaben mit sich brachte. Dementsprechend konnte der Aufgabenbereich der einzelnen Ordines auch untereinander nicht genauer abgegrenzt werden. Für Lektoren und Exorzisten war zwar ein Teil ihrer Aufgaben eindeutig festgelegt, darüber hinaus aber

[28] Kirchenordnung Hippolyts (Dix 22).
[29] ἀκόλουθος, lat. *sequens*, d. h. Begleiter, Diener.
[30] Cyprian, Ep. 29 (CSEL III 547).
[31] Ebd.
[32] Der Exorzistat war ursprünglich ein freies Charisma und wurde von allen ausgeübt, die von der Gnade dazu ausersehen waren; erst als diese privaten Exorzismen in Verfall gerieten, sah sich die Kirche gezwungen einzugreifen und die Ausübung dieser Gabe nur denen zu erlauben, die die Kirche damit beauftragt hatte; s. Wieland, a. a. O. 114 ff.
[33] DACL V, 970.
[34] Cyprian, Ep. 32 (CSEL III 565); 29 (CSEL III 547).
[35] Vgl. dazu die Canones der Synode von Laodicea (4. Jh.), in denen sowohl das Bestreben der niederen Kleriker als auch die Disziplin der Kirche, die den niederen Klerus in den rechten Schranken zu halten bemüht ist, deutlich wird: die Subdiakone sollen ihren Platz nicht im Diakonikum einnehmen und auch die heiligen Gefäße nicht berühren (c. 21); auch dürfen sie das Orarium nicht tragen und den Platz an den Türen nicht verlassen (c. 22); sie sollen das Brot nicht austeilen und auch den Kelch nicht segnen (c. 15); Mansi II 568.
[36] PL 56, 888.

mußten sie auch noch für andere Arbeiten zur Verfügung stehen. In diesem Bereich gab es kaum einen Unterschied zwischen den einzelnen Weihegraden; Cyprian von Carthago verwendet Lektoren geradeso zu seinem persönlichen Dienst wie Subdiakone und Akolythen; ja, er weiht den Saturus zum Lektor, nicht weil er einen Leser für den Gottesdienst braucht, sondern weil er einen Kleriker haben will, den er mit Briefen nach Rom schicken kann[37].

So hatten die niederen Weihegrade in den ersten christlichen Jahrhunderten noch keine unabänderliche, fest umrissene Gestalt. Sie waren vielmehr von vorneherein einem ständigen Wandel unterworfen. Und es mußte wohl auch so sein. Die niederen Dienstleistungen waren ja nicht wie der Dienst am Wort und an den Geheimnissen Gottes von Anfang an durch göttlichen Auftrag festgelegt. Sie gehörten einem Bereich an, der Gottesdienst und Seelsorge nicht unmittelbar betraf, sondern immer nur Randgebiete der Seelsorge in sich schloß. Diese aber waren in ihren Forderungen stark von den jeweiligen Verhältnissen abhängig und stellten dem Klerus immer wieder andere Aufgaben, je nachdem sich die äußeren Verhältnisse änderten. Dementsprechend konnten die niederen Ordines und der Bereich ihrer Aufgaben nicht ein für alle Mal festgesetzt werden; sie mußten sich nach den jeweiligen Bedürfnissen richten, mußten neue Aufgaben in ihren Bereich hereinnehmen, andere abgeben. Das konnte das Entstehen neuer Kirchenämter zur Folge haben, das konnte aber auch zum Verschwinden der bestehenden Ordines führen. So sind in der Kirche zu Rom vorübergehend eine Reihe von Ämtern entstanden, die rein zeitbedingt waren, wie das Amt der Fossoren, der Hermeneuten und Exceptoren[38], und die darum bald wieder erloschen sind. War es aber ausgemacht, daß sich wenigstens die Ordines, die sich aus Gründen, die wir erst noch zu untersuchen haben, bis heute erhielten, auch notwendig erhalten mußten? Das Schicksal, das ein Teil dieser Ämter in der Kirche des Orients erfahren hat, beweist, daß das durchaus nicht der Fall war. Der Akolythat z. B. hat sich im Orient überhaupt nie durchsetzen können, der Ostiariat hat dort eine Zeitlang bestanden, ist aber nach dem Trullanum für immer verschwunden[39]. So hätte es ohne weiteres auch im Abendland geschehen können. Tatsächlich hat sich auch dort sehr bald eine ähnliche Entwicklung bemerkbar gemacht. Der Exorzistat hatte nur Sinn, solange die charismatische Gabe der Heilung andauerte und solange sich die Katechumenen- und Energumenendisziplin erhielt. Das Katechumenat hörte aber mit dem Sieg der Kirche über das Heidentum allmählich auf und auch die Energumenendisziplin reichte in der Kirche zu Rom über das 5. Jahrhundert nicht hinaus. So mußte auch der Exorzistat an Bedeutung immer mehr verlieren; in der Epistola ad Senarium (Anfang des 6. Jahrhunderts) wird ihm zwar noch die *manus impositio* und einige der niedrigsten Dienstleistungen

---

[37] C y p r i a n, Ep. 29 (CSEL III 547).

[38] Die Fossoren mußten die unterirdischen Grabanlagen schaffen und überhaupt für die Bestattung der Leichen und die Gräber der Märtyrer sorgen; die Hermeneuten fungierten als Dolmetscher und die Exzeptoren verfaßten die Akten der Martyrien. K r a u s, RE I 537. 463. 659.

[39] DACL I 348; LThK VII, 823.

zugesprochen, aber es wird mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, daß ein Akolyth niemals zum Officium eines Exorzisten herabsteigen wird[40], weil er ihm rangmäßig doch weit überlegen war. In ähnlicher Weise hat das Amt der Lektoren im Lauf des 4. und 5. Jahrhunderts eine Umbildung erfahren. Mit dem steigenden Einfluß und Ansehen des Klerus war auch das Interesse der Eltern gestiegen, ihren Kindern möglichst früh die geistliche Laufbahn zu sichern. So stellten sie ihre Söhne schon als Knaben von dreizehn und vierzehn, ja selbst im Alter von acht und fünf Jahren in den Dienst der Kirche[41]. Sie wurden als Lektoren angestellt und die Kirche nahm diese jungen Leute nicht ungern auf, weil sie sich mit ihren hellen Stimmen für den Gesang beim Gottesdienst weit besser eigneten als die Erwachsenen. Allerdings wurde dadurch ihr Aufgabengebiet stark eingeschränkt; außer für den Gesang in der Kirche konnte man sie wegen ihres jugendlichen Alters für andere Arbeiten kaum mehr verwenden. Auch waren noch nicht alle vollwertige Sänger; das führte dazu, daß man sie einem höheren Kleriker, dem *primicerius* übergab, der für ihre gesangliche Weiterbildung zu sorgen hatte. Als die Zahl der jugendlichen Sänger wuchs, faßte man sie zur Gemeinschaft einer Schola zusammen und erteilte ihnen gemeinsam Unterricht[42]. So traten sie aus der Gemeinschaft des übrigen Klerus heraus und bildeten eine gesonderte Gruppe für sich.

Noch mehr veränderte sich das Bild des Klerus, als im 5. und 6. Jahrhundert die Kirche immer weitere Gebiete des öffentlichen Lebens in ihren Aufgabenkreis hereinnehmen mußte. Seit den Tagen Leos d. Gr. hatte die Kirche zu Rom reiche und ausgedehnte Ländereien für den Unterhalt der Armen zum Besitz erhalten. Die Gerichtsbarkeit war immer mehr in die Hand der Kirche übergegangen, so daß sie nicht bloß die Streitsachen zwischen Geistlichen und Laien zu regeln hatte, sondern auch die Rechtssachen, welche die Parteien freiwillig ihrem Bischof vorlegten, entscheiden mußte. Ja, sogar die Verwaltung der Stadt und des Landes war seit dem Abzug des Kaisers aus Rom auf den Papst und die römische Kirche übergegangen[43]. Dadurch wurde der Klerus vor eine Fülle neuer Aufgaben gestellt. Es brauchte Rektoren, die das Patrimonium Petri verwalteten; es brauchte Kanzleibeamte; es brauchte Juristen, die die kirchlichen Prozesse führen konnten; es brauchte schließlich auch Männer, die imstande waren, ausgesprochen politische Aufgaben zu übernehmen, die man als Vertreter des Papstes an den Hof zu Konstantinopel oder zum Exarchen nach Ravenna schicken konnte. Das Arbeitsgebiet der niederen Ordines wurde dadurch um ein bedeutendes erweitert. Die Subdiakone finden wir zur Zeit Gregors d. Gr. vorwiegend als *rectores patrimonii* angestellt; auch die Akolythen mußten einen Teil der neuen Aufgaben übernehmen. Allerdings waren diese beiden Ordines auch die einzigen von den alten Kirchenämtern, die für diese neuen und keineswegs leichten Arbeiten

---

[40] PL 59, 405.

[41] DACL VIII. 2247. Siehe auch L. Duchesne, Origines du Culte chrétien, Paris 1925, 365 ff.

[42] Duchesne, a. a. O., 367 f; Lungkofler, a. a. O., 3 ff.

[43] Vgl. G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I, Paderborn 1924, 87.

in Betracht kamen. Die Lektoren waren nur mehr junge Leute und den Anforderungen nicht gewachsen. Der Exorzistat war schon seit einiger Zeit im Schwinden begriffen und die Ostiarier bildeten von jeher eine so niedrige Dienstklasse, daß sie zu wichtigeren Arbeiten nicht herangezogen werden konnten. So waren neue Ämter notwendig geworden. Es bildete sich das Amt der Defensoren, das Amt der Notare und Archivare, das Amt der Apokrisiare, das Amt der Ökonomen. Neben ihnen verlieren die alten Ordines, soweit sie nicht mit der Entwicklung Schritt halten und einen Teil der neuen Aufgaben übernehmen konnten, jede Bedeutung. Der Exorzistat erlischt; der Ostiariat wird vom Amt des Mansionarius verdrängt[44]; die Lektoren finden nur noch bei der gottesdienstlichen Feier Verwendung und selbst da waren ihre Aufgaben stark zusammengeschmolzen; die Lesungen bei der Feier der hl. Eucharistie wurden mehr und mehr von höheren Klerikern übernommen. Aus dieser Zeit muß die Sitte stammen, die der Micrologus ausdrücklich auf die *Romana auctoritas* zurückführt[45], daß bei der hl. Messe der Subdiakon die Epistel und der Diakon das Evangelium verliest. So traten die Lektoren nur mehr als eine Schola von Sängern auf; ihre Bedeutung als Ordo haben sie eingebüßt. Demnach ist von den alten Ordines zu Beginn des 6. Jahrhunderts nur noch Subdiakonat und Akolythat geblieben.

Diese Umbildung der niederen Kirchenämter mußte notwendiger Weise auch eine Änderung in der Laufbahn des Klerikers zur Folge haben. Amts- und Stufencharakter der niederen Weihen waren ja eng miteinander verbunden. Nur sofern die niederen Ordines ein Amt darstellten mit einem hinreichenden Maß an Arbeit und Aufgaben, konnten sie überhaupt als Vorstufen dienen. Das ergibt sich schon aus den Gründen, die maßgebend waren für den Brauch, vor Empfang der höheren Weihen den Dienst in den niedrigeren Weihegraden zu verlangen. Es dürfte nämlich kein Zufall sein, daß das erste Zeugnis, das uns über den Stufencharakter der niederen Kirchenämter Aufschluß gibt, im Zusammenhang mit dem Novatianischen Schisma steht. Die Erfahrung der ersten zwei Jahrhunderte muß jedenfalls gezeigt haben, daß das Pauluswort: *manus cito nemini imposueris!* nicht bloß heißen kann: *non ante aetatis maturitatem,* sondern mindestens ebensosehr: *non ante tempus examinis, non ante meritum laboris, non ante experientiam disciplinae*[46]. Ein Fall wie der Novatians hat klar bewiesen, wie verhängnisvoll es sein kann, wenn die Priester der Kirche nicht auch Männer

---

[44] Vielleicht kann man auch sagen, daß sich das Amt des Mansionarius aus dem Ostiariat heraus entwickelt hat; denn der Mansionarius hat ohne Zweifel einen Teil der Aufgaben des Ostiarius (Anzünden und Löschen der Lichter..., Reinigung des Gotteshauses) übernommen; darüber hinaus hatte er aber auch noch die Kirchenschätze zu verwahren, die mancherorts einen beträchtlichen Wert ausmachten; so stieg sein Ansehen und man wollte dieses Amt nicht mehr ohne weiteres mit dem Ostiariat identifizieren; man benannte es nach den *mansiones,* d. s. die Wohnungen in der Nähe der Kirche, in denen sich der Kleriker, dem die Sorge für die Kirche übertragen war, aufhalten mußte. DACL X, 1582 f.

[45] Bernold von Konstanz, Micrologus c. 8 (Hittorp 439 a).

[46] Pontificale Egberti: Martène, De antiquis Eccl. ritibus I, 8, 11, Ordo II (Antwerpen 1736: II, 92 D).

der Kirche waren. Es genügte nicht, daß sie ihre Bildung nur von irgendwoher bezogen; sie mußten die *sacra dogmata* der Kirche kennen und vertraut geworden sein mit der kirchlichen Tradition. Ja, intellektuelle Bildung reichte überhaupt nicht aus für einen Bewerber des Priesteramtes; er mußte vor allem von echter kirchlicher Gesinnung erfüllt sein, mußte sich im Dienst der Kirche bewährt haben, mußte seinen Eifer, seine Ausdauer, seine Dienstbereitschaft klar genug bewiesen haben. Wie aber sollte das geschehen? Schulen, die ausschließlich der Heranbildung des Klerus gedient hätten, gab es damals noch nicht[47]; auch hätten sie die geforderte Aufgabe nur zum Teil erfüllt. So blieb nichts anderes übrig, als den jungen Kleriker zuerst einmal als Lektor oder als Subdiakon an irgendeiner Kirche anzustellen. In den Anforderungen des täglichen Dienstes konnte er seine Fähigkeiten am besten erweisen und im ständigen Umgang mit den älteren Klerikern, mit den Presbytern, denen er etwa als Lektor beigegeben war, oder mit den Diakonen, die er als Subdiakon auf ihren Gängen begleitete[48], und nicht zuletzt im Verkehr mit dem Bischof selbst gewann er jene Bildung und Formung, die man von einem Priester verlangen mußte. Sehr bald hat auch die kirchliche Gesetzgebung das Ihrige dazu getan, dem Leben des Klerikers eine bestimmte Form zu geben[49]. Manche Bischöfe, wie Eusebius von Vercelli und Augustinus gingen dabei so weit, daß sie den Klerus ihrer Kirche verpflichteten, zusammen mit dem Bischof in dessen Haus zu wohnen und die Funktionen ihrer Weihe auszuüben im Rahmen der durch das gemeinschaftliche Leben festgesetzten Ordnung[50]. So setzte sich der Grundsatz durch, niemanden zum Priester oder auch nur zum Diakon zu weihen, der nicht vorher in irgendeinem niederen Kirchenamt gedient hat. Papst Zosimus verlangt, daß jeder zuerst einmal auf der Stufe der Lektoren mit den Grundbegriffen des göttlichen Dienstes vertraut werde; dann soll es ihm nicht zu minder sein, der Reihe nach Exorzist, Akolyth und Subdiakon zu werden. Denn „wenn schon in der Welt der Grundsatz gilt, daß niemand zu höheren Würden gelangt, außer er wurde vorher in anderen, niedrigeren Dienstklassen erprobt, wie könnte dann jemand so unverschämt sein, daß er im himmlischen Kriegsdienst gleich Führer sein wollte, ohne vorher Rekrut gewesen zu sein"[51]. Ja, man sah immer mehr darauf, daß die Probezeit nicht zu kurz angesetzt werde; denn nur, wenn die Kleriker „lange in den niederen Ämtern ausharren, kann sowohl ihr Leben als auch ihr Dienst geprüft werden"[52].

---

[47] Die Katechetenschulen waren nur für den höheren, wissenschaftlichen Unterricht bestimmt. Kraus, RE II 437 ff.

[48] Cyprian spricht von Lektoren, die den Presbyter-Lehrern zur Hilfe beigegeben sind, Ep. 29 (CSEL III 548). Die Kirchenordnung des Hippolyt macht es den Diakonen und Subdiakonen zur gemeinsamen Pflicht, für die Kranken in der Stadt zu sorgen (Dix 57).

[49] Conc. Illiberit. (305) c. 20. 27. 33. 65 (Mansi II, 9); Ancyran. (314) c. 10 (Mansi II, 531); Neocaesar. (314—325) c. 1. 7—10 (Mansi II, 539 ff); Nicaen. (325) c. 3. 15 (Mansi II, 953. 957); Laodic. (4. Jh.) c. 4. 24. 30. 36 (Mansi II, 564. 568. 569. 572); und andere.

[50] Bihlmeyer-Funk, Kirchengeschichte I, Paderborn 1940. 300.

[51] Zosimus. Ep. ad Hesych. (PL 84, 674).

[52] Innocenz I., Ep. ad Felic. (PL 84, 654).

Daraus ergibt sich klar: Was die niederen Ordines zum geeigneten Ort der Vorbereitung auf das Priestertum werden ließ, war nicht die Weihe als solche (in unserem heutigen Sinn als Ritus), sondern das war das Amt, das mit dem Ordo verbunden war; das war der Dienst, den der Kleriker seit dem Tag der Ordination ausübte. In demselben Maß aber, in dem der Amtscharakter eines Ordo verlorenging, mußte auch seine Bedeutung als Vorstufe schwinden. Das müssen wir uns als selbstverständliche Voraussetzung vor Augen halten, wenn wir die Ordinesreihen der alten Päpste lesen. Nur so sind sie überhaupt richtig zu verstehen. Einem Papst Caius oder Siricius wäre es nie eingefallen, die Stufenreihe, die sie aufstellten, als absolut bindende Norm aufzufassen, auch unter der Voraussetzung, daß der eine oder andere von den geforderten Ordines als Amt seine Bedeutung verloren hätte. Ja, diese Päpste waren die ersten, die die Laufbahn des Klerikers, wo nötig, abänderten und den gegebenen Verhältnissen anpaßten. Caius zählt noch alle niederen Ordines, wie sie zu seiner Zeit als Amt in Geltung waren, der Reihe nach auf[53]. Bei Siricius kommt ein Ordo, der Ostiariat, als Vorstufe bereits in Wegfall; für Kleriker, die sich schon als Knaben dem Dienst der Kirche weihen, ist das Exorzistenamt, das einen reifen Menschen voraussetzt, illusorisch und wird deswegen auch als Vorstufe nicht verlangt. Wer als Erwachsener die kirchliche Laufbahn einschlägt, kann den Dienst als Lektor o d e r als Exorzist beginnen. Beide Ordines wurden nicht gefordert[54]. Bei Zosimus ist die Stufenreihe noch etwas mehr gelockert; wer als Erwachsener in den Klerus eintritt, soll zuerst fünf Jahre lang als Lektor oder Exorzist, dann vier Jahre lang als Akolyth o d e r Subdiakon dienen[55]. Hier hat die Reihe der Ordines nur mehr zwei Glieder. Wer das Amt eines Akolythen bekleidet, braucht nicht außerdem noch als Subdiakon dienen. Die Bewährung, auf die allein es ankommt, ist in dem einen wie in dem anderen Ordo genau so gut möglich. Es ist deswegen belanglos, in welchem der niederen Weihegrade der Kleriker dient. Seine Zuverlässigkeit, seinen Eifer, seine Ausdauer konnte er in jedem der kirchlichen Ämter beweisen. Papst Gelasius nennt als Vorstufen nur mehr Lektorat, Akolythat und Subdiakonat[56]. Der Exorzistat, der zu seiner Zeit keine große Bedeutung mehr hatte, fällt deshalb auch als Vorstufe weg. Dafür aber läßt er statt des Lektorates auch das Amt des Notars oder Defensors als Vorstufe gelten. Diese Ämter, die Papst Zosimus noch nicht als Vorstufen anerkannt hat[57] — wahrscheinlich waren sie damals noch nicht zu klerikalen Graden aufgerückt —, haben inzwischen an Bedeutung gewonnen und den Lektrat als Amt weit überflügelt, so daß man sie jetzt auch als Vorstufen gelten lassen mußte. Einige Jahrzehnte später, als der Lektorat als Amt überhaupt keine Bedeutung mehr hatte, wurde er auch als Vorstufe nicht mehr verlangt. Johannes Diaconus, der nachmalige Papst

[53] C a i u s, Ep. ad Felic. (PL 5, 190 A).
[54] S i r i c i u s, Ep. ad Eumer. Tarrac. (PL 84, 629).
[55] Z o s i m u s, Ep. ad Hesych. (PL 84, 674).
[56] G e l a s i u s, Ep. ad epp. Luc. (PL 84, 797).
[57] Z o s i m u s verlangt ausdrücklich, daß auch die Defensoren die von ihm vorgeschriebene Laufbahn einhalten: *Sane ut etiam defensores Ecclesiae, qui ex laicis fiunt, supradicta observatione teneantur* (PL 84, 676 A).

Johannes I.[58], kennt in seiner Epistola ad Senarium den Lektorat überhaupt nicht mehr als kirchlichen Ordo. Das ist dann der Zustand, den wir zur Zeit Gregors d. Gr. antreffen, der den Auftrag gibt: man soll einen Laien zum Subdiakon weihen, damit er dann nach einiger Zeit die Bischofswürde empfangen kann. Zu dieser Zeit hatten von den alten Ordines nur mehr Akolythat und Subdiakonat ihre Stellung als Ämter behauptet; deswegen stellten diese beiden Ordines seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert auch die einzigen Vorstufen dar. Die meisten Päpste des 7. und 8. Jahrhunderts haben vor dem Empfang der höheren Weihen gewöhnlich nur mehr als Akolythen oder Subdiakone gedient[59]. Das war nur das Ergebnis einer völlig organischen Entwicklung, welche die niederen Kirchenämter seit dem 3. Jahrhundert erfahren haben und erfahren mußten. Am ursprünglichen Grundsatz, niemanden zu höheren Weihen gelangen zu lassen, wenn er sich nicht vorher in den niedrigeren Dienstklassen bewährt hatte, wurde dadurch nichts geändert. Nur konnten bei sinnvoller Anwendung dieses Grundgesetzes immer nur jene Ordines in Betracht kommen, die auch als Ämter eine gewisse Bedeutung hatten. Dieser Wandel in der Stellung der niederen Ordines war eine notwendige, bedingt durch die gewaltigen Veränderungen, welche die gesamten kirchlichen Verhältnisse in diesem Zeitraum erlitten. Wir können deshalb auch nicht im eigentlichen Sinn von einer „Rückbildung", sondern höchstens von einer Umbildung der niederen Ordines in diesem Abschnitt reden.

Für die Priesterbildung ergab sich aus den geänderten Verhältnissen aber doch noch ein weiteres Problem. Akolythat und Subdiakonat, die von den alten Ordines als einzige geblieben waren, und die meisten von den neuen Kirchenämtern schlossen Aufgaben in sich, die man wohl einem Erwachsenen, aber nicht einem Jugendlichen zumuten konnte. Die Bewerber des Priestertums fanden sich aber immer mehr gerade unter den jungen Menschen, die schon als Knaben von den Eltern in den Dienst der Kirche übergeben wurden. Für diese kamen nun die niederen Ordines als Ort der Vorbereitung auf das Priestertum nicht mehr im gleichen Ausmaß in Betracht wie früher. So mußte man zu neuen Mitteln greifen. Die jungen Leute waren schon seit einiger Zeit zur *schola lectorum* zusammengefaßt und erhielten vom *primicerius* einigen Unterricht, vor allem gesangliche Weiterbildung. Was lag nun näher, als daß man diesen Unterricht noch weiter ausbaute, daß man auch eine gute Einführung in die Lehren des Glaubens und in die Hl. Schrift bot, daß man besonders auf Zucht und Ordnung sah und so die jungen Kleriker auf das priesterliche Ideal hin bildete? Die bisherige Gemeinschaft der Lektoren wurde zu einer Schule im eigentlichen Sinn. Ihre Leitung wurde einem Archidiakon übergeben und einige andere höhere Kleriker ihm zur Hilfe an die Seite gestellt[60]. So war der *ordo lectoratus* zu

---

[58] Duchesne, Origines 352.

[59] Siehe die übersichtliche Zusammenstellung bei Lungkofler, a. a. O. 8.

[60] Solche Lektorenschulen sind für Rom zwar erst aus späterer Zeit sicher bezeugt; aus Analogie mit anderen Städten (Tongern, Reims, Carthago, für die auch schon Zeugnisse aus dem 6. und 5. Jh. existieren) können wir aber auch für Rom die Existenz solcher Schulen in einer früheren Zeit erschließen: Duchesne, Origines 367 Anm. 4; Lungkofler, a. a. O. 3.

einer Art Seminar umgebildet worden; man konnte deshalb von einer Lektoren- oder Kantorenschule sprechen. In manchen Orten erreichte sie eine erstaunliche Höhe; in Rom hat vor allem die Lateranschule hohe Bedeutung erlangt. Die meisten Päpste des 8. und 9. Jahrhunderts gingen aus ihr hervor. Vom alten Lektorat war mit den Lektorenschulen freilich kaum mehr als der Name erhalten geblieben.

Ob die Knaben, die in der Lektorenschule Aufnahme fanden, überhaupt noch die Lektoratsweihe erhielten, ist sehr fraglich. Nach dem Ordo Romanus IX erhalten die *pueri bene psallentes*, sobald sie in die Schola cantorum kommen, nur die *prima benedictio* und dann werden sie einmal *usque in subdiaconatus officium* ordiniert[63]. Unter der *prima benedictio* werden wir aber wohl nur die Tonsur verstehen dürfen und von den niederen Ordines wird außer dem Subdiakonat keiner mehr erwähnt. Wir haben also auch keinen Grund zur Annahme, daß diese Ordines, wie es etwa heute bei uns Sitte ist, im Lauf des Studienganges in der Schola lectorum erteilt worden wären[64]. So war ein Teil jener Formung, den die Kleriker früher durch die praktische Betätigung in einem der niederen Kirchenämter erhielten, auf die Schule übergegangen; es war damit der Anfang der Seminarerziehung geschaffen, die bis heute noch in Geltung ist und wohl auch in Zukunft fortdauern wird.

Mit der Schaffung der Lektorenschulen war aber doch erst ein Teil der Formung gewährleistet, die für einen Bewerber des Priesteramtes notwendig war. Die Bewährung im Dienst der Kirche die praktische Betätigung und die Erwerbung vieler Kenntnisse, die man sich nur durch Übung aneignen kann, war damit noch nicht gegeben. Deswegen war es ganz selbstverständlich, daß der Kleriker nach Abschluß der Ausbildung in der Schule zuerst noch das Amt eines Akolythen oder Subdiakons übernahm. Im Ordo Romanus IX ist die Übernahme des Subdiakonates geradezu als Studienabschluß bezeichnet: *dein* (d. h. am besten: nach Abschluß der Schule) *usque in subdiaconatus officium ordinantur*. Ordo Romanus VIII enthält einen Ordinationsritus für Akolythat und Subdiakonat[65], aber auch nur für diese, während es für die anderen niederen Ordines zu dieser Zeit keinen Ritus der Weihe mehr gab. Dementsprechend ist auch im Papstbuch von keinem anderen Ordo mehr die Rede als von Subdiakonat ud manchmal auch noch vom Akolythat[66]; andere Kirchenämter kamen, wie sie als Amt verschwunden waren, auch als Vorstufen nicht mehr in Betracht.

Selbstverständlich war der Besuch einer Lektorenschule nur in den Städten, und auch hier lange nicht in allen, möglich. Auf dem Land blieben die alten Verhältnisse weiter bestehen. So wissen wir, daß in Italien die Pfarrer junge Leute als Lektoren in ihr Haus aufnahmen, sie im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und im Gesetz des

---

[63] PL 78, 1003.

[64] Duchesne (Origines 359) und M. J. Metzger (Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein, Freiburg 1914, 68 Anm. 4) halten es zwar für möglich, daß die Kleriker die niederen Weihen während ihrer Studienzeit in der Form einer bloßen Ernennung erhielten, bieten aber keinen Beweis dafür.

[65] PL 78, 999 ff.

[66] Lungkofler, a. a. O. 13.

Herrn unterrichteten, um so tüchtige Nachfolger in ihrem Amt als Priester heranzubilden[67]. Auf dem Land hat also der Lektorat nicht jene Abwertung mitgemacht wie in der Stadt; hier hatte er als Amt noch eine gewisse Bedeutung; gewöhnlich war der Lektor der einzige Gehilfe des Pfarrers. Er war der Kleriker schlechthin; deswegen erfüllte der Lektorat dort auch noch als Vorstufe seine Aufgabe. Es war hier auch im 6. und 7. Jahrhundert nicht anders als in den Zeiten eines Cyprian, der den Aurelius und den Celerinus unter die Lektoren einreihte, um sie später, in ihren reiferen Jahren, zum Presbyterat aufsteigen zu lassen. Inzwischen sollten sie sich in dem Amt eines Lektors bewähren, sollten sich die nötigen Kenntnisse erwerben, sollten ihre Eignung und ihre Fähigkeiten an den Tag legen. So galt vom 3. bis zum 9. Jahrhundert ein und dasselbe Grundgesetz: Als Anwärter des Priestertums kommt niemand in Betracht, der sich nicht vorher in irgendwelchen niedrigeren Dienstklassen bewährt hat. Welche von den niederen Kirchenämtern das waren, war belanglos. Es mußte nur eines sein, das wirklich einen Dienst in sich schloß und darum Gelegenheit zur Bewährung bot.

II. DIE NIEDEREN WEIHEN IM BEREICH DER GALLISCHEN UND DER RÖMISCH-FRÄNKISCHEN LITURGIE

Nachdem die alten Ordines ihre Bedeutung, die sie als Kirchenämter einmal besaßen, zu einem guten Teil verloren hatten und darum auch als Vorstufen nicht mehr in Betracht kamen, war es bei geradliniger Weiterentwicklung kaum mehr zu erwarten, daß sie ihre ursprüngliche Stellung als Vorstufen noch einmal erhalten sollten. Trotzdem scheint um die Mitte des 10. Jahrhunderts eine solche Rückkehr zu einem früheren Standpunkt erfolgt zu sein. Was seit den Tagen eines Cornelius kein Papst mehr auf sich genommen hatte, das wird von Leo VIII. berichtet: er ließ sich, nachdem er am 4. Dezember des Jahres 963 an Stelle des lasterhaften Johannes' XII. von einer Synode zum Papst gewählt wurde, in einigen Tagen zum Ostiarier und Lektor, zum Akolythen und Subdiakon weihen[68]. Sein Nachfolger Johannes XIII. soll ebenfalls im Lauf der Jahre Ostiarier, Psalmist, Lektor, Akolyth und Subdiakon gewesen sein[69]. Hundertfünfzig Jahre später hat nach dem Bericht des Papstbuches Gelasius II. (1118—1119) seinen Klerikern auch die niederen Weihen erteilt; so erhielt ein gewisser Pandulf, der bisher nur Ostiarier war, die Weihe zum Lektor und Exorzisten und einige Jahre darauf auch noch die Weihe zum Subdiakon[70]. Wie war eine solche Erneuerung alter, längst überwundener Formen möglich?

Wenn sich Leo VIII. innerhalb weniger Tage die genannten Weihen erteilen ließ, dann muß es dafür auch einen Ritus der Ordination gegeben haben. Nun wissen wir aber, daß die alten römischen Sakramen-

[67] Conc. Vasense (529) c. 1 (Mansi VIII 726).

[68] Mansi XVIII, 472; s. auch M. Andrieu, Les ordres mineurs dans l'ancien Rit Romain: Revue des sciences religieuses 5 (1925) 248.

[69] Duchesne, Liber Pontificalis II, 247.

[70] Ebd. 315. 323.

tare einen Weiheritus für die niederen Weihen überhaupt nicht kannten[71]. Die stadtrömischen Ordines enthalten zwar einen Ritus in Form einer einfachen *benedictio* für Subdiakonat, Akolythat und, wenn wir den Ordo Andrieu[72] dazu rechnen, auch einen solchen für den Lektorat, aber keinen für die Weihe zum Exorzisten, zum Psalmisten und zum Ostiarier. Das läßt uns vermuten, daß hier vielleicht andere, außerrömische Einflüsse mitgewirkt haben könnten. Wir haben schon erwähnt, daß noch im Lauf des 10. Jahrhunderts das Römisch-deutsche Pontifikale in Italien Eingang gefunden hat[73]. Dieses enthält einen ausführlichen Ritus für alle Weihegrade, vom Ostiariat angefangen bis hinauf zum Subdiakonat und zu den höheren Weihen. Selbst für die Bestellung zum Psalmisten ist ein kurzer Ritus angegeben. Vielleicht besteht hier ein Zusammenhang; vielleicht kommen die Einflüsse, denen die niederen Weihen ihre erneute Geltung als Vorstufen der höheren verdanken, aus der gleichen Richtung, aus der auch das Römisch-deutsche Pontifikale stammt. Nun ist aber dieses Pontifikale in Deutschland entstanden und sein Verfasser hat neben römischen auch gallikanische Vorlagen benützt. Die Ordinationsriten sind im wesentlichen dieselben wie in den fränkischen Pontifikalien des 9. Jahrhunderts und weisen eine Gestalt auf, die ausgesprochen gallikanisches Gepräge trägt. So werden wir bei dem Bemühen, die Erneuerung der niederen Weihen im 10. Jahrhundert befriedigend zu erklären, über die Grenzen Roms hinaus geführt und sind nun gezwungen, die Geschichte der Ordines minores auch noch auf gallikanisch-fränkischem Boden zu verfolgen.

1. Festlegung der Ordinesreihe durch die Statuta ecclesiae antiqua

Den ältesten Teil der Ordinationsriten im Römisch-deutschen Pontifikale bilden einige Rubriken, die den wesentlichsten Ritus der Weihe angeben: die *traditio instrumenti* mit den begleitenden Worten des Bischofs. Diese finden sich beinahe wörtlich in den Statuta ecclesiae antiqua, jener Canonessammlung, die spätestens in den ersten Jahren de 6. Jahrhunderts, wahrscheinlich schon am Ende des 5. Jahrhunderts im Kirchengebiet von Arles entstanden ist. Als Verfasser nennen einige Autoren[74] Cäsarius von Arles; G. Morin bringt beachtliche Gründe dafür, daß sie das Werk irgendwelcher Reformkreise in Gallien sind, die, um ihren Bemühungen mehr Geltung und Ansehen zu verschaffen, zum

---

[71] Siehe oben Anm. 15.

[72] Andrieu hat diesen Ordo nach einer Handschrift des Brit. Museums herausgegeben: Revue des sciences religieuses 5 (1925) 232—274; der Ordinationsritus für die Subdiakonen- und Akolythenweihe ist dort im wesentlichen derselbe wie in Ordo Romanus VIII; der Ritus für die Weihe des Lektors, den er außerdem noch enthält, wird von Andrieu als späterer, fränkischer Zusatz angesehen.

[73] M. Andrieu, Les Ordines Romani I, Löwen 1931, 494—525.

[74] So A. Malnory (Saint Césaire, évêque d'Arles, Paris 1894, VII. 50—62) und L. Duchesne (Fastes episcopaux de l'ancienne Gaulle I², 143). C. F. Arnold (Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 345) sagt etwas vorsichtiger, die Statuta eccl. ant. seien in der Arelatenser Kirchenprovinz, „also unter seinen (des Cäsarius) Augen" ausgearbeitet worden.

Mittel der Fälschung griffen und die Sammlung unter dem Namen der IV. Synode von Carthago in Umlauf setzten. Wahrscheinlich sind sie sogar aus der gleichen Werkstatt hervorgegangen, aus der auch die Canones der angeblichen II. Synode von Arles, das Decretum Gelasianum und vielleicht selbst das Symbolum Athanasianum stammen[75].

Wie dem auch sei, uns interessieren zunächst einmal nur die genannten Rubriken, die sich in manchen Handschriften als can. 5—10 des IV. Konzils von Carthago finden, in anderen Handschriften zusammen mit ähnlichen Bestimmungen für die Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe am Schluß der Sammlung als eigener Abschnitt angeführt sind und bald den Titel *Capitula de ordinationibus clericorum*, bald den Namen *Recapitulatio ordinationis officialium* oder eine ähnliche Aufschrift tragen[76]. Die erste Frage, die wir hier zu lösen haben, ist die nach den Quellen, aus denen der Verfasser der Statuta diese Canones über die Weihen entlehnt hat.

Wie mit den meisten Canones dieser Sammlung geht es uns auch mit den Capitula de ordinationibus clericorum: wir tun uns schwer, einen Fundort anzugeben. Sie sind weder in früheren Sammlungen enthalten, noch sind sie griechischen oder gallischen Konzilien entnommen; sie scheinen überhaupt keinen Vorläufer zu haben. Auch die Ansicht Morins, der ihre Quelle im Gelasianischen Sakramentar sehen will und somit in den Ordinationsriten der Statuta eine römische Tradition erkennen zu müssen glaubt[77], ist nicht haltbar. Es ist zwar richtig, daß sich die Capitula de ordinationibus clericorum zusammen mit entsprechenden Ordinationsgebeten — denselben übrigens, die auch im Römisch-deutschen Pontifikale wiederkehren — im Gelasianischen Sakramentar am Ende des ersten Buches finden[78]; aber wir wissen auch, daß das Gelasianum erst im 7. Jahrhundert aus Rom ins Frankenreich gebracht und hier überdies mehrfach überarbeitet und verändert wurde. Die älteste Handschrift, in der uns das Gelasianum überliefert ist, der Cod. Reg. 316, stammt erst aus dem Anfang des 8. oder frühestens aus dem Ende des 7. Jahrhunderts und enthält infolgedessen das Gelasianum nicht in seiner ursprünglichen, römischen, sondern erst in seiner überarbeiteten, fränkischen Gestalt. Daher fehlt uns nicht nur jeder Beweis, daß die Ordinationsriten des Gelasianums römisch sind[79],

---

[75] G. Morin, Les Statuta ecclesiae antiqua sont-ils de S. Césaire d'Arles?: Revue Bénédictine 30 (1913) 335 ff.

[76] Mansi III, 951 ff; PL 56, 878 ff.

[77] Morin, a. a. O. 341 Anm. 5.

[78] Muratori I, 620.

[79] Daß die Capitula de ordinationibus clericorum nicht zum ursprünglichen Bestand des Gelasianums gehören, sondern ein späterer Einschub sind, ergibt sich schon aus der Stellung, die sie dort einnehmen. Heute ist ihr Platz am Ende des 1. Buches, wo sie zusammen mit dem Dekret des Papstes Zosimus über die Ordinationszeiten (Muratori I 619) den „Ordo de sacris ordinibus benedicendis" einleiten. Darauf folgen die Ordinationsgebete für die niederen Weihen vom Ostiariat bis zum Subdiakonat sodann zwei Messen „in natale consecrationis diaconi" und „in natale consecrationis presbyteri", zuletzt die Ordinationsgebete für die Bischofsweihe. Davon sind die Weihegebete für die Ordines minores wie auch die beiden Messen zum Jahrestag der Diakonats- und Priesterweihe eindeutig gallikanischen Ursprungs, also späterer Einschub; denn in Rom wurde zur Zeit, da das Gelasianum ent-

sondern wir können auch nicht die Quelle für die Capitula de ordinationibus clericorum in Gelasianum sehen. Es ist vielmehr weit wahrscheinlicher, daß diese Capitula wie überhaupt die Ordinationsriten für die niederen Weihen im ursprünglichen Gelasianum fehlten und erst später aus den Statuta ecclesiae antiqua ins Sakramentar übernommen wurden.

Wenn aber der Verfasser der Statuta die Capitula de ordinationibus clericorum nicht aus der römischen Tradition geschöpft hat, dann ist wohl zu erwarten, daß er uns damit den gallikanischen Ordinationsritus, wie er dort vielleicht schon lange üblich war, aufbewahrt hat. Es wäre zum mindesten denkbar, daß die niederen Weihen im Bereich der gallikanischen Liturgie von Anfang an eine andere Wertung erfahren haben als in Rom, so daß sich dort früh auch für die niederen Ordines ein einheitlicher Ordinationsritus ausgebildet hat. Andererseits finden wir auch auf gallikanischem Boden keine Anzeichen dafür, daß dort diese Ordinationsriten schon vor den Statuta ecclesiae antiqua heimisch gewesen wären. Die Bücher der gallikanischen Liturgie bieten überhaupt keine Ordinationsriten[80]; die altspanische Liturgie, die der gallikanischen verwandt ist, kennt nach dem Zeugnis des Liber Ordinum nur einen *ordo ad ordinandum clericum*, der in der Erteilung der Tonsur besteht, eine *ordinatio sacristae*, eine *ordinatio eius, cui cura librorum et scribarum committitur* und eine *benedictio ad ordinandum subdiaconum*[81]. Von den üblichen niederen Weihegraden ist also nur der Subdiakonat vertreten; einen Ritus für Lektorat, Exorzistat und Akolythat müssen

---

stand, der Jahrestag der Diakonats- und Priesterweihe nicht feierlich begangen. Nur die Ordinationsgebete für die Bischofsweihe, die alt sind und auch in den übrigen römischen Sakramentaren sich finden, dürften auch schon früher hier gestanden sein; vgl. Sacramentarium Leonianum (M u r a t o r i I, 421); Sacramentarium Gregorianum (L i e t z m a n n n. 2). Wenn wir uns aber die Weihegebete für die niederen Weihen wegdenken, welchen Sinn haben dann noch die genannten Rubriken an dieser Stelle? Die erste von ihnen betrifft zwar die *ordinatio episcopi*, aber sollen ihretwegen auch die anderen hier Eingang gefunden haben? Dazu bietet selbst die Rubrik für die Bischofsweihe einen Ritus, der nach Alkuins Zeugnis in der römischen Praxis überhaupt nicht bekannt war; sie verlangt nämlich, daß zwei Bischöfe das Evangelienbuch über das Haupt des Weihekandidaten halten; dazu Pseudo-Alkuin: *Illud vero, quod duo episcopi tenent codicem evangeliorum... non reperitur... in Romana traditione* (H i t t o r p II 74). Diese Schwierigkeit wird auch nicht beseitigt, wenn wir uns die Rubriken an einer anderen Stelle des Sakramentars vorstellen, etwa in Verbindung mit den Ordinationsgebeten für die Diakonats- und Priesterweihe in der Fastenzeit oder, wie es die ursprüngliche Anordnung der höheren Weiheriten gewesen sein dürfte, zusammen mit den Formularen für die Bischofs-, Priester- und Diakonenweihe am Anfang des 1. Buches zwischen dem Kanon der Messe und der Vigil von Weihnachten. Losgelöst von den Weihegebeten für die Ordines minores sind die Rubriken unbegründet und bleiben ein Fremdkörper im Aufbau des Sakramentars. So bleibt nur die eine Möglichkeit, daß sie zusammen mit den gallikanischen Weihegebeten dem Gelasianum eingefügt wurden; dann sind sie aber geradeso wie diese gallikanischen Ursprungs, d. h. sie sind aus den Statuta eccl. ant., die ja ihre Heimat in Gallien haben, ins Gelasianum gelangt. Vgl. dazu F. P r o b s t, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892. 247 ff.

[80] L. E i s e n h o f e r, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1932, 69 f.

[81] M. F é r o t i n, Le Liber Ordinum, Paris 1904, 40. 42. 43. 46.

wir vermissen, obwohl uns die Existenz dieser Grade durch die spanischen und gallischen Synoden des 5. Jahrhunderts bezeugt ist[82]. So suchen wir auch auf gallischem Boden vergebens nach irgendwelchen Quellen, auf die die Ordinationsriten der Statuta zurückgehen. Es bleibt demnach nur mehr eine Möglichkeit: daß sie wirklich keinen Vorläufer haben, sondern vom Verfasser der Statuta erst geschaffen worden sind. Wie dieser dabei vorangegangen ist, darauf hat schon J. A. Jungmann einmal aufmerksam gemacht[83]. Er verweist auf den can. 7 dieser Sammlung, welcher den Ritus für die Diakonatsweihe festlegt und dabei die interessante Bemerkung enthält: *solus episcopus ... manus suas super caput eius ponat: quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur.* Diese Bemerkung muß notwendig auffallen, zumal in ihrem Fortbestand bis ins heutige Pontificale Romanum, denn im allgemeinen sagt Jungmann, „gehört es nicht zu den Gepflogenheiten der heutigen Rubriken, ihre Anordnungen theologisch zu begründen[85]“. Um so aufschlußreicher ist darum die Beobachtung, daß wir diese Bestimmung nicht nur in den Statuta ecclesiae antiqua, sondern bereits mehr als zwei Jahrhunderte vorher in einer Kirchenordnung des 3. Jahrhunderts, in Hippolyts „Apostolischer Überlieferung“ entdecken[86]. Der Verfasser der Statuta hat also diese Kirchenordnung gekannt und benützt. Wir können nun diese Feststellungen noch ergänzen. Für die Subdiakonatsweihe schreiben die Statuta die Überreichung des Kelches vor, fügen aber — ähnlich wie bei der Diakonatsweihe — auch hier die Begründung hinzu: *Subdiaconus, cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam ... accipiat ... et calicem.* Wie kommt es zu dieser Bemerkung? Auch hier liegt eine Bestimmung aus der Kirchenordnung Hippolyts vor, wo zum erstenmal festgesetzt wurde, daß dem Subdiakon die Hände nicht aufgelegt werden sollen[87]. Dem Verfasser der Statuta hat also auch für den Ritus der Subdiakonatsweihe diese Kirchenordnung als Vorlage gedient. Interessant ist dabei nur, daß er den Ritus von Hippolyt nicht einfachhin übernimmt, sondern insofern umändert, als er an Stelle der bloßen Ernennung die Darreichung von Kelch und Patene setzt. Was mag ihn zu dieser Änderung veranlaßt haben? Auch dafür dürfte die Lösung bei Hippolyt zu finden sein. Hippolyt gibt sich nämlich mit der bloßen Ernennung auch nur bei der Bestellung des Subdiakons zufrieden; für die Weihe des Lektors sieht er die Übergabe des Buches des Apostels vor. Hier kennt er also auch schon eine *traditio instrumenti.* Sie entspricht der gehobeneren Stellung, die der Lektor damals vor dem Subdiakon noch hatte. Inzwischen hat sich aber dieses Verhältnis geändert. Der Subdiakonat hat an Bedeutung alle anderen niederen Kirchenämter überflügelt. So erscheint er nun auch in den Statuta an erster Stelle und die *traditio instrumenti* bildet bereits für die Weihe des Subdiakons den Ritus der Ordination. Nachdem nun der Weiheritus für den ersten

---

[82] Conc. Tolet. (400) c. 2. 4. 6. (Mansi III, 998 f); Vasense (442) c. 3 (Mansi VI, 453).

[83] J. A. Jungmann, Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts „Apostolischer Überlieferung“: ZkTh 53 (1929) 579.

[85] Ebd. 581.

[86] Dix, a. a. O. 15 (cap. IX).

[87] Ebd. 22 (cap. XIV).

der niederen Ordines geschaffen war, wird der Ritus für die übrigen niederen Weihegrade diesem nachgebildet. Dafür dürfte zunächst wohl das Streben nach Vereinheitlichung maßgebend gewesen sein; vielleicht hat aber auch noch ein anderer Grund mitgewirkt. Ildefons Herwegen erblickt darin — und vielleicht nicht mit Unrecht — ein bewußtes Eingehen auf germanische Rechtssymbolik, die jede Übertragung von Rechten zum Ausdruck bringt durch die Übergabe jener Geräte, die der Ausübung des betreffenden Rechtes dienen[88]. Es ist jedenfalls zu bedenken, daß die Ordinationsriten der Statuta Geltung haben sollten in einem Gebiet, das schon seit Jahrzehnten von germanischen Völkerschaften überflutet war, und die Kirche vor der Aufgabe stand, ihrer Art sich anzupassen, um sie so leichter zu gewinnen.

Damit ist die Frage nach den Quellen der Capitula de ordinationibus clericorum nicht mehr ganz im Dunkel. Wir müssen sie als eine Neuschöpfung ansehen, wobei dem Verfasser die „Apostolische Überlieferung" des Hippolyt als Vorlage gedient hat.

Das gibt uns allerdings noch eine weitere Frage auf, die an Bedeutung über die Frage nach den Quellen weit hinaus geht; das ist die Frage nach den G r ü n d e n, die zu einer solchen Neuschöpfung geführt haben. Wenn wir die Reihe der Ordines in den Statuta ansehen, fällt uns auf, daß sie Weihegrade enthält, die in der alten, gallikanischen Tradition aus der Zeit vor den Statuta schlecht bezeugt sind. Exorzistat und Akolythat werden zum erstenmal in den Statuta genannt; der Exorzistat allerdings in einer Weise, die auf eine ausgedehnte Energumenendisziplin und damit auf die Existenz des Exorzistenamtes auch in der Zeit vorher schließen läßt[89]; der Akolythat hingegen scheint in Gallien früher unbekannt und erst mit den Statuta geschaffen worden zu sein[90]. Dafür aber stimmt diese Ordinesreihe weitgehend überein mit den Ordines, die in den Dekretalen der Päpste Siricius und Zosimus aus dem Ende des 4. und aus dem ersten Viertel des 5. Jahrhunderts genannt sind. Davon ist das eine Schreiben an den Bischof Himerius von Tarragona in Spanien gerichtet[91]; das andere hat zwar Hesychius von Salona zum Adressaten, enthält aber die Bemerkung, daß ein Brief ähnlichen Inhalts an die Bischöfe Spaniens und

---

[88] Ildefons H e r w e g e n, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie (Deutschrechtliche Beiträge VIII, 4), Heidelberg 1913, 355 ff.

[89] Nach den Statuta Eccl. ant. soll der Exorzist den Energumenen jeden Tag die Hände auflegen (c. 90), ihnen die tägliche Nahrung reichen (c. 92), die Energumenen hingegen sollen das Gotteshaus kehren (c. 91): M a n s i III, 958. Das läßt auf eine ausgedehnte und darum schon länger bestehende Energumenendisziplin und damit auf eine gewisse Bedeutung des Exorzistates schließen. Auch die Kleriker, deren Sorge nach c. 14 des Arausicanums (M a n s i VI, 438) die Besessenen anvertraut sind, können nur Exorzisten sein. So war dieses Amt auch damals (um 441) schon in Übung.

[90] Vor den Statuta Eccl. ant. wird im Bereich der gallikanischen Liturgie der Akolythat überhaupt nie erwähnt. Auch nach den Statuta scheint er sich nie recht eingebürgert zu haben; das Gelasianum enthält zwar den betreffenden Canon aus den Statuta, bringt aber kein Weihegebet (im Gegensatz zu allen übrigen Ordines minores), das Missale Francorum bietet eine *benedictio acolythi* (M u r a t o r i II, 662), die aber nicht (wieder im Gegensatz zu den übrigen Ordines) durch eine *praefatio* eingeleitet wird.

[91] PL 84, 629.

Galliens gesandt worden sei[92]. Beide Dekretalen gelten also in erster Linie den Kirchen im Bereich der gallikanischen Liturgie. So ist es wohl das Naheliegendste, daß die Ordinesreihe der Statuta auf diese Dekretalen zurückgeht. Dazu waren ungefähr um dieselbe Zeit (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts) einige Reformkreise in Rom eifrig bemüht, gerade diese Ordinesreihe durchzusetzen. Der Liber Pontificalis[93], der um 530 in Rom entstand, berichtet nicht ohne Tendenz, daß Papst Caius (283—296) Ostiarius, Lector, Exorzist, Sequens und Subdiakon gewesen sei[94]; von Papst Silvester wird sogar berichtet, welch unglaublich lange Zeit er in den einzelnen Weihestufen gedient habe: 30 Jahre als Lektor, 30 Tage als Exorzist, 5 Jahre als Akolyth und 5 Jahre als Subdiakon[95]. Dieselbe Absicht verrät das unechte Constitutum Silvestri[96] und das ebenfalls fiktive Konzil der 275 Bischöfe[97], beide ungefähr um das Jahr 500. Überall finden wir dieselbe Reihe der niederen Weihegrade festgesetzt wie in den Capitula de ordinationibus clericorum. Das läßt uns vermuten, daß der Verfasser der Statuta mit diesen Reformkreisen in Fühlung gestanden sein dürfte. Er suchte jedenfalls den Anschluß an Rom und so geschah es, daß er von dort jene Ordinesreihe übernahm, die in der römischen Praxis zwar schon im Schwinden begriffen war, aber dafür von einigen Reformern um so entschiedener verteidigt wurde als die Ordinesreihe, die allein in der römischen Tradition verwurzelt war.

Überraschend könnte uns höchstens scheinen dieses willfährige Eingehen gallischer Kreise auf die Bestimmungen Roms. Innozenz I. führte einmal bittere Klage, daß die gallikanischen Kirchen sich so wenig kümmern um die *instituta ecclesiastica*, wie sie von den Aposteln überliefert wurden, und daß darum gerade hinsichtlich der Weihen eine so große Verschiedenheit entstanden sei[98]. Aber mag das auch für Gallien im allgemeinen gegolten haben, die Kirchenprovinz von Arles stand schon von jeher in reger Wechselbeziehung mit Rom. Dazu dürfen wir nicht vergessen, daß seit der Zeit Innozenz I. über die gallischen Kirchen gewaltige Erschütterungen hereingebrochen sind. Mit dem Untergang des weströmischen Reiches und dem Einbruch germanischer Völkerschaften in die gallischen und spanischen Länder drohte der Kirche Gefahr, Einheit und Freiheit zu verlieren und zu einer germanischen Landeskirche herabzusinken[99]. Die Kirchen des Westens waren

[92] PL 84, 673 B: *Hoc autem* (nämlich daß Laien, ohne vorher irgendwelche niedere Weihegrade durchlaufen zu haben, zu Priestern geweiht werden)... *nuper a nobis interdictum constat esse litteris ad Gallias Hispaniasque transmissis.*

[93] Herausgegeben von L. Duchesne, Le Liber Pontificalis, 2 Bde., Paris 1886/1892, und von Th. Mommsen, Libri Pontificalis pars prior, Berlin 1898 (Mon. Germ., Gesta Pont. Rom. 1).

[94] Duchesne, Lib. Pont. I, 161 f.

[95] Ebd. I, 171 f.

[96] Constitutum Silvestri c. 11 (PL 8, 838).

[97] Duchesne, Lib. Pont. I 190, Anm. 25.

[98] Innocenz I., Ep. ad Decent. (PL 84, 639 D—641 A).

[99] Die Kirche hatte, als das römische Reich noch bestand, ihre Metropolitan- und Diözesaneinteilung an die Organisationsform des Staates angeschlossen. Nun, da der alte Einheitsstaat zerrissen war, drohte Gefahr, daß auch die Kirche mit den Landesgrenzen zerriß. Dazu suchten die germani-

infolgedessen gezwungen, sich eng zusammenzuschließen, nicht nur untereinander, sondern vor allem auch mit der Kirche von Rom[100]. Zum erstenmal wird dieses Streben spürbar in den Statuta ecclesiae antiqua. Morin spricht mit Recht von einem „Ultramontanismus" seines Verfassers[101]; einige Canones sind unmittelbar von Rom her entlehnt, und so ist es nicht schwer zu begreifen, wenn das Kapitel über die Weihen jene Ordinesreihe übernimmt, die in Rom bisher in Übung war und auch jetzt noch von einigen eifrigen Kreisen verteidigt wurde.

In diesem Zusammenhang wird auch die tiefere Bedeutung dieses Kapitels über die Weihen klar. Wie die ganze Sammlung der Statuta Ecclesiae antiqua[102], so stellen auch die Canones über die Weihen ein Stück jenes Kampfes dar, den die Kirche seit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts um ihre Freiheit führt. Es sollte niemals so kommen, wie es in der arianischen Kirche der Fall war, daß der Bischof zum Hörigen des Königs und der Presbyter zum Knecht eines Grundherren wird, der ihn für seine Eigenkirche bestellt. Das kirchliche Priestertum mußte dem Zugriff der Laiengewalt entzogen und dafür um so mehr im Klerus verankert werden. Dazu konnte helfen, wenn der kirchlichen Hierarchie, die wenigstens in ihren niederen Graden noch immer im Fluß befindlich war, eine endgültige, feste Gestalt gegeben wurde. So legen die Statuta Ecclesiae antiqua die einzelnen Weihegrade vom Ostiarier bis zum Bischof hinauf fest. Wenn sie zunächst auch nur einen Ritus zu bieten scheinen, so wird dadurch, da es ohne Ritus keine Weihe und damit auch keinen Ordo gibt, doch die ganze kirchliche Hierarchie in eine feste Form gebracht. Dabei wird es als unveräußerliches Recht des Bischofs erklärt, alle, auch die niederen Weihen zu erteilen. Nicht umsonst wird mit solchem Nachdruck hervorgehoben, daß der Bischof es ist, der dem Subdiakon Kelch und Patene, dem

---

schen Herrscher, vom Arianismus her an die Leitung der Kirche gewöhnt, auch die Hoheitsrechte der Kirche an sich zu ziehen.

[100] So knüpfte auch Cäsarius von Arles, um seinen Reformbestrebungen zum Sieg zu verhelfen, ganz bewußt die Verbindung mit Rom an; vgl. C. F. Arnold, Cäsarius von Arelate, Leipzig 1894, 282 ff. Die Synode von Agde betont den Zusammenhang mit den römischen Bischöfen und übernimmt das Zölibatsgesetz der Päpste Innozenz I. und Siricius (c. 9: Mansi VIII, 326); die Synode von Vaison (529) führt römische Bräuche in Gallien ein (c. 1. 3. 4. 5: Mansi VIII 726); Profuturus von Bracara erbittet sich von Papst Vigilius einen römischen Ordo, um ihn in Galläcien einzuführen; vgl. H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 634.

[101] G. Morin, a. a. O. 341.

[102] Die Sammlung verrät deutlich die Tendenz, die gesamte kirchliche Hierarchie zu einer festen Einheit zusammenzuschließen. Der Klerus sollte an den Bischof und der Bischof an den Klerus gebunden werden. Der Bischof hat die Gerichtsbarkeit über den Klerus (c. 23. 59: Mansi III, 953. 956); ohne seine Erlaubnis darf kein Kleriker den Aufenthaltsort wechseln (c. 27: 953); vom Bischof muß der Pfarrer vor Ostern das Chrisma holen (c. 36: 954); dem Bischof steht das Ordinations- und Visitationsrecht zu (c. 33: 954). Umgekehrt ist auch der Bischof nicht unumschränkter Herr; er muß den Rat des Klerus einholen, wenn er vom Kirchenvermögen etwas verkaufen oder vertauschen will (c. 32: 954); ebenso wenn er jemanden ordinieren will (c. 22: 953); dem Kleriker steht der Rekurs an die Synode offen (c. 29. 66: 953. 956) und der Bischof ist an den Entscheid der Synode gebunden.

Lektor und Exorzisten das Buch und dem Ostiarier die Schlüssel überreicht. Der Bischof verleiht die Gewalt, den Besessenen die Hände aufzulegen; er allein gibt Auftrag und Vollmacht, die verschiedenen Funktionen, und seien es auch nur die eines Ostiariers oder Akolythen, auszuüben. Nur die Bestellung zum Psalmisten kann auch ein einfacher Presbyter vornehmen, ohne Auftrag und Wissen des Bischofs. Damit war nicht nur dem Mißstand der zahlreichen *clerici acephali* der Boden entzogen worden, es war damit auch die Unabhängigkeit, Selbständigkeit und Geschlossenheit der kirchlichen Hierarchie klar ans Licht gestellt.

Nun erhalten wir auch Antwort auf die Frage, die unser engeres Thema ausmacht: welche Wertung haben die niederen Weihen durch die Statuta Ecclesiae antiqua erfahren? Es besteht kein Zweifel, daß die niederen Ordines durch die endgültige Festlegung in den Canones der Statuta eine etwas andere Stellung erhielten. Bisher waren sie Ämter, die sich mehr oder weniger zufällig aus den konkreten Verhältnissen des kirchlichen Lebens heraus gebildet hatten; die sich infolgedessen mit den Verhältnissen auch wieder ändern, ja vielleicht ganz verschwinden konnten. Nun aber sind sie auf einmal mit den höheren Weihegraden zu einer festen Einheit zusammengeschlossen, stehen in derselben Ordnung wie diese und bilden zusammen mit ihnen die eine kirchliche Hierarchie. Sie streifen den Charakter des geschichtlich Gewordenen zu einem guten Teil ab und erhalten eine gewisse übergeschichtliche Gültigkeit. Ein neues Verständnis der niederen Weihestufen bereitet sich dadurch vor: sie erscheinen geradeso wie die höheren Ordines als Grade der Kirche und ihrer Hierarchie. Daß in dieser Fixierung nur ein sehr einseitiger Gewinn liegt, braucht kaum erwähnt zu werden. Denn so sehr die Erhebung der niederen Kirchenämter zu bleibenden, hierarchischen Graden der Festigung der Hierarchie gedient hat, so war andererseits doch die Gefahr der Erstarrung damit gegeben. Denn die Ordinesreihe, wie sie am Ende des 5. Jahrhunderts nach den Dekretalen der Päpste festgelegt wurde, hatte ihrer inneren Entwicklung nach noch lange keine endgültige Gestalt erreicht; im Gegenteil, sie war erst in ein neues Stadium der Entwicklung getreten. Dadurch nun, daß sie in den Statuta Ecclesiae antiqua Aufnahme gefunden hatte, wurde sie in ihrem organischen Werdeprozeß aufgehalten und in einem Zustand, der noch durchaus den Charakter des Zeitbedingten und Vorläufigen trug, für immer festgelegt.

Zuletzt bleibt nur noch zu fragen, wie weit diese Fixierung der Ordinesreihe die Bedeutung der niederen Weihen als Vorstufen der höheren beeinflußt hat. Eines jedenfalls ist sicher: die Stufen sind in ihrer Rangordnung eindeutig bestimmt. Dabei scheint es, im Gegensatz zu den alten Dekretalen der Päpste, Ordines, die als Stufen gleichwertig neben anderen stehen, nicht mehr zu geben. Das teilweise Nebeneinander hat einer strengen Über- und Unterordnung Platz gemacht. Freilich, ob diese festgeregelte Stufenreihe auch als Laufbahn gedacht ist, ohne die eine Erlangung höherer Grade nicht möglich ist, bleibt erst noch zu fragen. Es wird wohl gesagt, daß Kleriker, die sich besonders in Schwierigkeiten bewähren, befördert werden

sollen; andere hingegen, die einen Mitbruder um seinen Aufstieg beneiden, soll man nicht zu höheren Graden gelangen lassen und wer von den Klerikern die Fasten bricht, ist auf eine niedrigere Stufe zu versetzen[103]. Aber über diese allgemein gefaßten Bestimmungen gehen die Canones der Statuta nicht hinaus. Daß vor dem Empfang der höheren Weihen irgendwelche bestimmte Stufen eingehalten werden müßten, wird mit keiner Silbe erwähnt. In dieser Hinsicht dürfte sich also an der Praxis der Kirche durch die Statuta nicht viel geändert haben. Es sollte nur einmal festgehalten werden, was für Ämter es in der Kirche überhaupt gibt; auch die Reihenfolge und der Ritus der Ordination sollte einheitlich und endgültig bestimmt werden; darüber hinaus aber wollten sie kaum viel an der bisherigen Gewohnheit ändern. Daß wir sie dabei nicht falsch interpretierten, beweist denn auch sehr bald die Geschichte.

2. *Die niederen Weihen in der Praxis der germanischen Landeskirchen*

a) Im Frankenreich

In der Geschichte der fränkischen Kirche fehlte es nicht an Persönlichkeiten, denen die Bestimmungen der Statuta Ecclesiae antiqua ein Programm bedeuteten, um dessen Verwirklichung sie sich mühten. Cäsarius von Arles, Nicetius von Trier, Germanus von Paris arbeiten ganz in ihrem Geiste. Die Synoden des 6. Jahrhunderts wiederholen eine Reihe ihrer Canones[113] und auch die Klerikerdisziplin hat in den Erlässen der Statuta Norm und Maß gefunden. Dementsprechend sind auch die Capitula de ordinationibus clericorum sehr bald von der fränkischen Kirche übernommen worden. Wir finden sie zusammen mit dem Kapitel des Papstes Zosimus über die Erteilung der Weihen[114]

---

[103] Statuta Eccl. ant. c. 42. 54. 63: Mansi III, 954 ff.

[113] Vgl. z. B. die Canones der Synode von Agde (506) mit denen der Statuta Eccl. ant.:

Agde	Statuta
c. 10: *nullus clericorum extraneae mulieri iungatur* (Mansi VIII, 326).	c. 46: *clericus cum extraneis mulieribus non habitet* (Mansi III, 955).
c. 20: *clerici, qui comam nutriunt . . . detondeantur; vestimenta vel calceamenta . . . nisi quae religionem deceant, uti vel habere non liceat* (328).	c. 44: *clericus ne comam nutriat nec barbam;* c. 45: *clericus professionem suam et in habitu et in incessu probet . . . nec vestibus nec calceamentis decorem quaerat* (ebd.).
c. 43: *nullus de his (sc. paenitentibus) ordinetur* (332).	c. 68: *ex paenitentibus clericus non ordinetur* (957).
c. 69: *seditionarios numquam ordinandos clericos sicut nec usurarios vel iniuriarum suarum ultores* (336).	c. 67: *seditionarios numquam ordinandos clericos sicut nec usurarios nec iniuriarum suarum ultores* (956).

[114] Muratori I, 619. Daß dieses Kapitel dem Sakramentar eingefügt wurde, ist ein neuer Beweis für die Ausrichtung der gallisch-fränkischen Kirche nach Rom, die mit dem Anfang des 6. Jh. einsetzte; es zeigt ferner, wie wahrscheinlich es ist, daß in der Bestimmung der Ordinesreihe wirklich römischer Einfluß sich geltend gemacht hat. — Gleiches gilt vom Capitulum S. Gregorii (Muratori I, 515 nr 21), das einen Ausschnitt des Briefes darstellt, den Gregor d. Gr. an die Bischöfe Galliens schrieb (PL 77, 1028 ff).

im Gelasianischen Sakramentar, das im Laufe des 7. Jahrhunderts aus Rom ins Frankenreich gebracht worden war. Gleichzeitig wurden für die einzelnen Weihen eigene Ordinationsgebete geschaffen und dem Sakramentar eingefügt; sie bestehen aus einer Gebetseinladung und einer darauffolgenden *benedictio*. Auffallend ist dabei, daß eine *benedictio acolythi* fehlt, ein Zeichen, daß der Akolythat in Gallien vorher nicht heimisch war, zugleich aber auch ein Beweis, daß die Einführung der Ordinationsriten für die niederen Weihen doch auch einem praktischen Bedürfnis entsprochen haben muß. Das Missale Francorum[115], das ebenfalls noch dem 7. Jahrhundert angehört, hat diese Lücke irgendwie ausgefüllt, indem es wenigstens eine *benedictio* (wenn auch ohne vorherige Gebetseinladung) für die Akolythenweihe bietet[116]. Die Weihegebete selbst nehmen nach Angabe der Canones der Statuta Bezug auf die verschiedenen liturgischen Funktionen, die den einzelnen Weihegraden zur Ausübung übertragen sind; sie sprechen vom Pförtnerdienst und den kanonischen Horen, zu denen der Ostiarier das Zeichen zu geben hat; vom Leserdienst zur Erbauung der Gläubigen; von der Aufgabe, die Kranken durch Austreibung der bösen Geister zu heilen; vom Dienst in der Sakristei und am Altar, zu dem es gehört, die Lichter beim Gottesdienst anzuzünden und die Opfergaben herzurichten. Man spürt aus diesen Gebeten einerseits die Auffassung heraus, daß alle, auch die niedrigsten liturgischen Dienstleistungen in die Hände eigens dafür geweihter Personen gehören; andererseits wird dadurch der Aufgabenkreis der einzelnen Ordines derart eingeschränkt, daß man das Bestehen eigener Ordines zur Erfüllung dieser Aufgaben kaum mehr berechtigt findet. Andere Dienstleistungen hingegen dürften immer mehr in Wegfall gekommen sein, da ja die ganze Seelsorge in den germanischen Ländern anders aufgebaut war als etwa in der römischen Kirche des ausgehenden Altertums. Immerhin waren die alten Kirchenämter noch erhalten und soweit man zur Erfüllung der liturgischen Funktionen einen Lektor, einen Subdiakon, einen Ostiarier brauchte, wurden auch die entsprechenden Weihen erteilt. Da die Ausgestaltung des Gottesdienstes für eifrige Bischöfe wie Cäsarius von Arles und andere ein echtes, seelsorgliches Anliegen bedeutete, waren niedere Kleriker immer noch in stattlichr Anzahl nötig. Auch an den Kapellen und Oratorien, die auf dem Land in reicher Zahl entstanden, wurde nicht immer ein Presbyter oder ein Diakon, sondern sehr oft ein niederer Kleriker angestellt. So berichtet uns Gregor von Tours von einem Lektor, daß er an einem kleinen Oratorium den Dienst ganz allein versah[117], von einem anderen Kleriker, daß er zum *aedituus basilicae* geweiht wurde[118].

Wie weit die niederen Ordines auch als Durchgangsstufen zur Erlangung höherer Grade verlangt wurden, können wir aus dem 1. Canon

---

115 Von den meisten als ein römisches Sakramentar bezeichnet, das gallikanisch beeinflußt wurde; so Ebner, Quellen und Forschungen, Freiburg 1896, 238; L. Duchesne, Origines 119; Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 65.

116 Muratori II, 662: *Domine sancte, ... qui Moysen et Aaron ...*

117 Gregor von Tours, De gloria martyrum c. 64 (PL 71, 763 A).

118 Gregor von Tours, De miraculis S. Juliani (PL 71, 826 C).

der V. Synode von Arles (524) ersehen; dort wird die Forderung aufgestellt: kein Laie darf zum Bischof geweiht werden, wenn er nicht wenigstens ein Jahr vorher die *conversio* vollzogen, d. h. das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt hat und außerdem[119] 30 Jahre alt ist[120]. Von irgendwelchen niederen Weihegraden, die vorher durchlaufen werden müßten, ist nicht die Rede. Auch das Konzil von Orleans (549), das diesen Canon wiederholt, sagt nichts von einem Ordo, sondern spricht nur vom Unterricht, den der Weihekandidat in diesem Jahr bei erprobten und gelehrten Männern erhalten soll[121]. Nun ist zwar richtig, daß diese Canones keineswegs die normale Laufbahn festlegen wollen. Sie enthalten ein Zugeständnis an die seelsorgliche Notlage der Zeit[122] und wohl auch an die Forderungen des Königs, der mit der Besetzung der Bischofsstühle nicht erst warten wollte, bis sein Kandidat mehrere Jahre in einem der niedrigen Kirchenämter sich bewährt hatte. Trotzdem müssen wir sagen: wenn man das Prinzip des Auftiegs *per distinctos ordines* gekannt hätte, wäre immer noch die Möglichkeit gewesen, die Papst Gelasius gewählt hatte: die Interstitien so zu verkürzen, daß die Erteilung der einzelnen Weihen die Zeit eines Jahres nicht überschritten hätte. Daß man diesen Weg nicht gegangen ist, zeigt ziemlich klar, daß man auf eine solche Laufbahn in der fränkischen Kirche keinen großen Wert legte. Wir können darum auch kaum erwarten, daß bei einem längeren Bildungsgang, der trotz der Ungunst der Zeit immer noch der gewöhnliche war, die einzelnen niederen Weihen der Reihe nach erteilt worden wären. Für gewöhnlich bestand die Vorbereitung des jungen Klerikers auf das Priestertum darin, daß er in das Haus des Bischofs Aufnahme fand und dort Erziehung und Unterricht erhielt. Von Cäsarius von Arles wissen wir, daß er den Unterricht der jungen Leute zum Teil selbst in die Hand nahm und weder Zeit noch Mühe scheute, sie in die Hl. Schrift und in die Werke der Väter, besonders des hl. Augustinus einzuführen; oft soll er darüber sogar auf Speise und Trank vergessen haben. Er lebte mit ihnen auf klösterliche Art zusammen; bei Tisch wurde vorgelesen und nachher darüber gesprochen[123]. Die Sorge für die äußere Zucht hatte er einem Archidiakon übergeben, dessen Amt er so hoch einschätzte, daß er es ohne Rücksicht auf Alter und Ansehen immer nur dem Tüchtigsten übertragen wissen wollte[124]. Der Archidiakon sollte unerbittlich auf Zucht und Ordnung sehen und ruhig auch einmal einem Kleriker das Haar abschneiden, wenn er es zu lang trug[125]. So war die Vorbereitung des Klerikers in der fränkischen

[119] *Episcopatus vero ... honorem nullus laicus ante praemissam conversionem vel ante triginta aetatis annos accipiat.* Das *vel* kann man hier kaum mit Hefele, Konziliengeschichte II² 704 im rein disjunktiven Sinn verstehen; denn soll der Canon nicht jede Bedeutung verlieren, dann muß es wie eine Copula aufgefaßt werden. Vgl. Forcellini III 406: *vim quoque copulandi habet pro ‚et' et ‚tum' ... pro ‚etiam'.*

[120] Conc. Arelat V. (524) c. 1 (Mansi VIII, 625).

[121] Conc. Aurelian V. (549) c. 9 (Mansi IX, 131).

[122] Conc. Arelat. V. (524) c. 2 (Mansi VIII, 626): *quia crescente ecclesiarum numero necesse est nobis plures clericos ordinare.*

[123] Arnold, a. a. O. 119.

[124] Syn. v. Agde (506) c. 23 (Mansi VIII, 328).

[125] Ebd. c. 20 (Mansi VIII, 328).

Kirche nicht an einen Ordo gebunden; sie war in erster Linie gegeben durch das Leben in der Gemeinschaft des bischöflichen Hauses.

Dabei ist allerdings richtig, daß diese Art der Klerikerbildung nur in der Stadt, an der Kathedrale, aber nicht an den verschiedenen kleinen Landkirchen möglich war. Für die Landpfarreien übernimmt die Synode von Vaison (529) den Brauch italiischer Kirchen, nach dem die Pfarrer junge Leute als Lektoren in ihr Haus aufnehmen, sie im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und im Gesetz des Herrn unterrichten, um sie so zu tüchtigen Nachfolgern heranzubilden[126]. In diesem Canon hat sich die Bedeutung des Ordo als Vorstufe noch erhalten. Im allgemeinen aber wurden die niederen Weihen als Vorstufen der höheren nicht verlangt. Die Bestimmungen des Papstes Zosimus über die Zeiten der Weihe stehen zwar im Gelasianum vor den Formularen für die Ordinationen zu lesen, aber in der Praxis wurde diese Laufbahn in der fränkischen Kirche genau so wenig eingehalten wie in Rom. Erst recht war die heutige Sitte, nach der sich jeder Anwärter des Priestertums der Reihe nach die niederen Weihen erteilen lassen muß, der damaligen Zeit fremd.

b) In Spanien

Die Erneuerungsbewegung, die wir zu Beginn des 6. Jahrhunderts in Gallien beobachten konnten, setzte einige Jahre später auch in Spanien ein. Die Tätigkeit der Synoden ist vom gleichen Streben nach Einheit und Freiheit der Kirche getragen wie die der Synoden Galliens. Es geht um die gleichen Fragen, nicht zuletzt um die Festigung der kirchlichen Hierarchie, um Ausbildung, Lebensform und Organisation des Klerus. Zum Teil werden die Canones gallischer Konzilien einfachhin übernommen, zum Teil lehnen sie sich an gallische Vorbilder an[127]. So ergibt sich für den Klerus der spanischen Kirche im wesentlichen dasselbe Bild wie in Gallien. In seinen Einzelheiten können wir es am besten erkennen aus den Schriften Isidors von Sevilla. Isidor nennt dieselben Ordines wie die Statuta Ecclesia antiqua, in der Aufreihung der einzelnen Weihegrade hat er aber einige Änderungen vorgenommen. Während in den Statuta die Reihe vom Subdiakonat über Akolythat, Exorzistat und Lektorat zum Ostiariat und zum Amt des Psalmisten hinabsteigt, folgt bei Isidor sowohl in den Etymologien[128] wie in seinem Werk De ecclesiasticis officiis[129] auf den Subdiakonat sofort der Ordo des Lektors und der des Psalmisten. Diesen nachgestellt finden wir dann Akolythen, Exorzisten und Ostiarier. Dabei wird der Akolythat nur in den Etymologien behandelt, während er in De ecclesiasticis officiis, die mehr für die Praxis und aus der Praxis geschrieben

[126] Syn. v. Vaison (529) c. 1 (Mansi VIII, 726).

[127] Syn. v. Lerida (524) c. 3 (Mansi VIII, 612): *De monachis vero id observari placuit, quod Synodus Agathensis* (c. 27: Mansi VIII 329) *vel Aurelianensis noscitur decrevisse.* Tarrac. (516) c. 11 (Mansi VIII 543): *...canonum ante omnia Gallicanorum de eis constitutione servata.*

[128] Isidor von Sevilla, Etymologiae VIII 12 (PL 82, 292 C).

[129] Isidor von Sevilla, De eccl. off. II, 10—14 (Hittorp II 23 f).

sind, wenigstens in ihrer ursprünglichen Fassung gefehlt hat[130]. Daraus können wir deutlich genug erkennen, welche Ordines in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts überhaupt noch Bedeutung hatten; das sind Subdiakonat, Lektorat und das Amt des Psalmisten. Der Akolythat hatte sich in Spanien zu dieser Zeit noch immer nicht durchgesetzt, der Exorzistat dürfte schon wieder verschwunden gewesen sein. Der Ostiarier wurde nach Isidors Zeugnis[131] nicht mehr vom Bischof geweiht, sondern nur vom Thesaurarius bestellt, so daß er kaum mehr auf der gleichen Stufe stand wie die übrigen Ordines. Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir auf die Art und Weise achten, wie die einzelnen Weihegrade bei Isidor von Sevilla behandelt sind. Vom Subdiakon werden noch genau die Funktionen angegeben, die er auszuüben hat: er nimmt die Opfergaben vom Volk entgegen, bringt die heiligen Gefäße zum Altar, im übrigen hat er den Anweisungen der Leviten zu gehorchen; weil er die heiligen Geheimnisse berühren darf, hat er auch die Pflicht, enthaltsam zu leben. Man merkt es dieser Beschreibung an, daß sie nicht bloß aus der Überlieferung wiederholt wird, sondern daß sie mindestens ebenso sehr aus der täglichen Beobachtung genommen ist. Noch deutlicher wird das bei den Ausführungen über das Lektoren- und Psalmistenamt. Allein schon die Klage über die vielen ungebildeten Lektoren, die nie richtig zu betonen ver-

---

130 Der Text, den wir bei M i g n e (PL 83, 793 C) abgedruckt finden, dürfte kaum der urspüngliche sein. Das dortige Kapitel 14 (De acolythis) ist wörtlich den Etymologien (PL 82, 293 A) entnommen. In De eccl. off. fällt es, schon stilistisch gesehen, aus dem Zusammenhang heraus; während die Kapitel über die anderen niederen Weihegrade ganz neu komponiert sind (sogar das kurze Kapitel De ostiariis, c. 15, das inhaltlich vom entsprechenden Abschnitt in den Etymologien nicht abweicht, hat einen anderen Wortlaut) und auch ihren Stoff weit ausführlicher behandeln, ist das Kapitel über die Akolythen äußerst dürftig und bis aufs Wort dasselbe wie in den Etymologien. Es ist also sicher nicht von Isidor selbst in das 2. Buch De eccl. off. hineingesetzt worden, sondern von irgendeinem späteren Abschreiber, der den Akolythat dort vermißt hat und diese Lücke durch Einfügung des entsprechenden Abschnittes aus den Etymologien ausfüllen zu müssen meinte. Daß daneben noch andere Handschriften existieren, die den alten, unveränderten Text (ohne das Kapitel De acolythis) wiedergeben, dafür dient uns als Beweis die Ausgabe von H i t t o r p, wo wir die Akolythen nicht behandelt sehen (Hittorp 23 b—24 b). Hittorp aber hat, wie er selbst gesteht, die Mühe nicht gescheut, die wichtigsten Handschriften miteinander zu vergleichen (Hittorp 589) und hat auch wenigstens die wichtigsten Varianten, zu denen wir sicher auch das fragliche Kapitel über den Akolythat rechnen müßten, notiert (Hittorp 590 ff). — Auch wundert es uns nicht, daß Isidor das eine Mal (Etymol.) den Akolythat erwähnt, das andere Mal (De eccl. off.) ihn unbehandelt läßt; denn das letztgenannte Werk ist, wie gesagt, unmittelbar für die Praxis geschrieben, während die Etymologien mehr nach Art eines Lexikons alles irgendwie Wissenswerte behandeln, mag es nun für das konkrete Leben von Bedeutung sein oder nicht. Für uns aber, die uns vor allem die tatsächliche Gewohnheit der Kirche von damals interessiert, ist das ein Beweis, daß der Akolythat in der spanischen Kirche des 7. Jh. kaum in Übung war.

131 I s i d o r v o n S e v i l l a, Ep. 1 (ad Leudefred.), 14: *Ad thesaurarium pertinet basilicarii et ostiarii ordinatio* (PL 83, 897 A). Folgerichtig dazu wird die Ordination der Ostiarier unter die Weiherechte der Chorbischöfe nicht mehr aufgenommen: *Hi... gubernant ecclesias habentes licentiam constituere lectores, subdiaconos, exorcistas;* De eccl. off. II, 6 (Hittorp 22 A).

stehen[132], ist ein Beweis, wie sehr Isidor aus der lebendigen Erfahrung spricht. Demgemäß sind auch seine Anweisungen, die er den Lektoren und Psalmisten erteilt, unmittelbar für die Praxis gegeben[133]. Anders ist es bei den Ordines der Akolythen, Exorzisten und Ostiarier. Den Akolythat übergeht er nach dem Zeugnis einiger Handschriften ganz; der Ostiariat wird äußerst kurz behandelt, nicht einmal der Canon aus den Statuta über den Ritus der Weihe wird angeführt[134]. Beim Exorzistat erschöpfen sich seine Ausführungen in einer zum Teil sehr dunklen, allegorisierenden Erklärung dieses Amtes. Er weiß hier nur zu sagen, daß den Exorzisten im A. T. die *actores templi* entsprachen, im übrigen zieht er von diesen *actores templi* in einer kaum verständlichen Weise die Verbindungslinien zu den Exorzisten des Neuen Bundes; wie nämlich ein guter Verwalter genau das Vermögen seines Herrn kennt und den Umfang seines Besitzes und wie er die Besitzurkunden *(instrumenta originalia)* für das ganze Eigentum bei sich bewahrt, so bewahrt der Exorzist sorgfältig die Geheimnisse des Reiches Gottes und prägt sie seinem Gedächtnis ein[135]. Wir ersehen daraus, daß dem Exorzistat in der kirchlichen Praxis kaum mehr eine Bedeutung zukam; er wird von Isidor nur genannt, weil er seit den Statuta Ecclesiae antiqua in die Reihe der niederen Weihen nun einmal aufgenommen ist und niemand mehr daran zu rütteln wagt.

So können wir aus Isidor sehr gut die Wertung ablesen, welche die niederen Weihegrade im konkreten Leben der Kirche besaßen. Damit stimmt überein, was wir aus den Canones der Konzilien über die niederen Weihen erfahren. Die Synode von Toledo (597) erwähnt einmal das Amt des Ostiariers, dessen Aufgabe es ist, in der Kirche vor den Reliquien die Lichter anzuzünden und für Reinlichkeit zu sorgen[136]; andere Synoden reden von Lektoren[137]; die Synode von Emerita (666) verlangt, daß die Pfarrer von den Knechten der Kirche einige als Kleriker anstellen[138] d. h. sie sollten wohl wie die Lektoren, von denen die Synode von Vaison redet, dem Pfarrer helfen beim Gottesdienst und im übrigen in seinem Hause wohnen und dort auch einigen Unterricht erhalten. In einem bestimmten, wenn auch nicht allzu umfangreichen Ausmaß, behalten also die wichtigsten niederen Ordines ihre Bedeutung als selbständige Ämter noch bei.

Wie weit diese Kirchenämter auch als Durchgangsstufen in Betracht kamen, läßt sich aus anderen Konzilsbeschlüssen entnehmen. Die erste

---

[132] *Plerumque imperiti lectores in verborum accentibus errant et solent irridere nos imperitiae hi, qui videntur habere notitiam* ...; De eccl. off. II, 12 (Hittorp 24 A).

[133] Wer zu diesem Amt befördert wird, soll in den Lehren und in den Büchern wohl unterrichtet sein, soll auch den Sinn der Lesung erfassen können; er muß wissen, wann er mit der Stimme zu sinken hat ... ebenso soll der Sänger keine rauhe, sondern eine wohlklingende, sanfte, flüssige Stimme haben, so daß er die Herzen der Zuhörer *ad delectamenta dulcedinis* anregt (ebd. 11 und 12).

[134] Ebd. 14 (Hittorp II 24 b).

[135] Hittorp 24 b.

[136] Conc. Tolet. (597) c. 2 (Mansi X, 477).

[137] Conc. Tarrac. (516) c. 9 (Mansi VIII, 543).

[138] Conc. Emerit. (666) c. 18 (Mansi XI, 85).

Synode von Braga gestattet den Bischöfen, Laien, die schon erwachsen sind, zu Priestern zu weihen, wenn sie wenigsten ein Jahr lang vorher als Lektoren oder Subdiakone die kirchliche Disziplin gelernt haben[139]. Hier kommen die Bestimmungen der päpstlichen Dekretalen wieder zur Geltung. Die Übernahme eines niederen Kirchenamtes soll, wie es schon seit jeher Praxis der Kirche war, Gelegenheit zur Bewährung bieten. Es kommen aber von den' fünf niederen Ordines nur mehr Lektorat und Subdiakonat in Betracht; und auch da genügt es, wenn nur eines von den beiden Ämtern als Vorstufe der höheren Grade dient. Eine bestimmte Ordinesreihe wird nicht verlangt. Nicht viel anders war es, wenn die Bewerber des Priesteramtes schon als Knaben der Schule übergeben wurden, damit sie „einmal als Priester Christus dienen könnten“[140]. Das Konzil von Toledo (527) setzt ihren Bildungsgang folgendermaßen fest: die Knaben, welche von ihren Eltern zum Dienst der Kirche bestimmt werden, sollen in das Haus des Bischofs aufgenommen und dem Dienst der Lektoren übergeben werden; mit achtzehn Jahren müssen sie sich entscheiden, ob sie das Gelübde der Enthaltsamkeit ablegen wollen oder nicht; wenn sie sich dazu verpflichten, dann können sie, sobald sie das 20. Lebensjahr erreicht haben, zum Subdiakon geweiht werden[141]. Auch hier scheint die alte Stufenleiter wieder in Kraft zu treten mit dem Lektorat als Anfangsordo, dem der Subdiakonat als nächste Stufe der Vorbereitung folgt. Dabei ist es allerdings fraglich, ob wir unter diesem Lektorat wirklich den *ordo lectoratus* zu verstehen haben. Das Konzil sagt nur, daß sie „dem Dienst der Lektoren“ übergeben werden *(in ministerium lectorum*[142] *contraditi)*; es wäre also möglich, daß sie den Dienst ausübten, ohne die Lektoratsweihe erhalten zu haben, eine Sitte, die wir auch für Rom seit der Umbildung des Lektorenordo zu einer Lektorenschule mit guten Gründen angenommen haben[143]. Dafür würde auch sprechen, daß der Liber Ordinum wohl einen Ritus für die Subdiakonatsweihe, einen *ordo ad ordinandum clericum*, selbst eine *benedictio super parvulum, qui in ecclesia ad servitium Dei detonditur*[144], aber keinen Ritus für die Weihe zum Lektor enthält. Es scheint also, daß jeder, der in der Kathedralschule Aufnahme gefunden hatte, den Titel „Lektor“ trug, wie ja auch die Schule selbst vielfach „Lektorenschule“ genannt wurde; dabei ist aber vom alten Lektorat nicht viel mehr als der Name geblieben, als Reminiszenz an den ursprünglichen Zustand, wo der Lektorat noch Anfangsordo war. Im übrigen wird der Leserdienst, zu dem die jungen Kleriker gelegentlich herangezogen wurden, in ihrem Bildungsgang kaum einen großen Raum eingenommen haben; ihre Erziehung war im wesentlichen durch die Schule und das gemeinsame Leben im bischöflichen Hause gegeben.

So scheint es, daß im allgemeinen auch in der spanischen Kirche kein anderer Ordo als der Subdiakonat vor dem Empfang der höheren

---

[139] Conc. Bracar. c. 20 (Mansi IX, 779).
[140] Heterius ad Elipandum II, 35 (PL 96, 998).
[141] c. 1 (Mansi, VIII, 785).
[142] Das *electorum* des Textes ist wohl nur Schreibfehler.
[143] Siehe oben (Kap. I).
[144] Férotin, Liber Ordinum 40. 39

Weihen verlangt wurde. Der entscheidende Schritt, von dem es abhing, ob der Kleriker zu höheren Graden zugelassen werden könne oder nicht, bestand nicht in der Übernahme eines niederen Kirchenamtes, sondern in der *professio*, dem Gelübde der Enthaltsamkeit, das der junge Kleriker mit achtzehn Jahren öffentlich vor Klerus und Volk ablegte[145]. Besonders als im Lauf der Zeit der Inhalt der *professio* sich immer mehr erweiterte und außer der Verpflichtung zur Enthaltsamkeit auch noch die Pflicht zu einem „heiligen Leben" *(vitae sanctae disciplina)* einschloß[146] und erst recht als sich etwas später dieses „heilige Leben" konkretisierte zu einem Leben in der Gemeinschaft nach der kanonischen Regel[147], wurde der Dienst in einem niederen Kirchenamt immer mehr als überflüssig empfunden. Das Leben nach der *regula canonica* war Bewährung genug. So verlangt das XI. Konzil von Toledo (675) als einzige Bedingung, um zu den kirchlichen Graden zugelassen zu werden, das Versprechen, in allem nach der kanonischen Regel zu leben[148]. Man wird also nicht sagen können, daß in der spanischen Kirche die Ordines minores als Durchgangsstufen ausgewertet waren. Die erste Weihe, welche der Kleriker nach der Erteilung der Tonsur empfing, dürfte die Weihe zum Subdiakon gewesen sein.

c) In England

Nachdem seit dem Niedergang der Merowingerherrschaft im Frankenreich und seit dem Maureneinfall in Spanien Kirche und kirchliche Zucht in beiden Ländern verfallen war, lebten die alten Traditionen noch fort in der Kirche von England. Über den Aufbau und Organisation des Klerus in der angelsächsischen Kirche gibt uns die von Wasserschleben herausgegebene Irische Kanonensammlung[149] einigen Aufschluß. Für die niederen Weihen sind dort dieselben Ordinationsriten vorgesehen, wie wir sie in den Statuta Ecclesiae antiqua fanden; zur Erklärung von Name, Ursprung und Aufgabe der einzelnen Ordines wurden die entsprechenden Stücke aus Isidors Werk De ecclesiasticis officiis eingefügt; auch die Ordinesreihe ist im wesentlichen die gleiche wie bei Isidor und weist nur einige kleine Veränderungen auf. Sie beginnt mit dem Subdiakonat als dem ersten der niederen Weihegrade und wird nach unten absteigend fortgeführt über Lektorat und Exorzistat zum Ostiariat. Sie umfaßt also nur vier Glieder, der Akolythat

---

[145] Conc. Tolet. II (527) c. 1 (Mansi VIII, 785). Zum Folgenden s. L. Hertling, Die professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde: ZkTh 56 (1932) 148 ff.

[146] Conc. Tolet. IV. (633) c. 27 (Mansi VIII, 42).

[147] Conc. Tolet XI. (675) c. 14 (Mansi XI, 143).

[148] Ebd.: *Et ideo placuit ... concilio, ut unusquisque qui ad ecclesiasticos gradus est accessurus, non ante honoris consecrationem accipiat, quam placiti sui innodatione promittat, ut ... in nullis operibus suis canonicis regulis contradicat.*

[149] H. Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung, Leipzig 1885. Diese Sammlung ist in Irland entstanden um die Wende vom 7. zum 8. Jh., also zu einer Zeit, da Irland seinen Widerstand gegen Rom aufgab und mit der Kirche von England in engste Wechselbeziehung trat, so daß die Canones der irischen Sammlung auch für die Kenntnis der angelsächsischen Kirche von Bedeutung sind.

wird übergangen. Der Grund dafür wird aus einer kurzen Bemerkung klar, die sich im 42. Buch der Sammlung findet; dort heißt es: ... *episcopus septem gradus habet et ecclesia septiformis est*[150]. Wieso dieser Gedanke hier plötzlich auftritt, wird uns noch in einem anderen Kapitel beschäftigen; vorläufig sei nur darauf hingewiesen, daß man glaubte, die kirchliche Hierarchie müsse unbedingt aus sieben Graden bestehen. Dann aber haben neben den drei höheren Weihestufen (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) nur mehr vier niedere Weihegrade Raum. Von den alten fünf niederen Ordines muß also einer ausscheiden und das kann dann nur der Ordo sein, der im angelesächsich-germanischen Kirchengebiet nie großes Ansehen besessen hatte: der Akolythat[151]. Das 9. Buch scheint zwar diese Unterlassung wieder nachzuholen, indem es in zwei kurzen Kapiteln den Akolythat und das Amt des Psalmisten behandelt. Da aber dieser Nachtrag nur aus dem Canon der Statuta über den Ordinationsritus besteht, können wir kaum daraus den Schluß ziehen, daß der Akolythat doch noch einige praktische Bedeutung gehabt hätte[152]. Anders dürfte es sich mit einem Teil der übrigen Ordines verhalten. Das Kapitel *De distantia graduum* gibt genau die Funktionen an, die den einzelnen Weihegraden zufallen. Dabei können wir bemerken, daß sich der Aufgabenkreis ein wenig erweitert hat. Der Lektor hat neben seinem Leserdienst auch noch die Aufgabe, die neuen Früchte zu segnen und der Ostiarier soll die Glocke läuten und das Buch dem übergeben, der predigt oder liest[153]. So geringfügig diese Erweiterungen auch sind, es zeigt doch, daß diese Ämter bestanden haben müssen und daß man um ihre Verlebendigung bemüht war.

Nun bleibt noch zu fragen, wie weit diese Ämter auch als Vorstufen zur Erlangung der höheren Grade gewertet und verlangt wurden. Das 11. Kapitel des 1. Buches gibt drei verschiedene Möglichkeiten an, wie man zur Bischofswürde gelangen kann. Entweder tritt man schon als Kind in den Dienst der Kirche; dann soll man bis zum 20. Lebensjahr als Lektor oder Exorzist dienen, vier weitere Jahre als Ostiarius und Subdiakon; mit 25 Jahren kann man dann zum Diakon und mit 30 Jahren zum Presbyter geweiht werden[154]. Ein zweiter Weg steht für einen jungen Mann offen, der bereits verheiratet war; von dem wird nur verlangt, daß er bis zum 30. Lebensjahr *probabiliter vixerit una tantum virgine uxore contentus*[155]; sodann hat er vier Jahre als Subdiakon und fünf Jahre als Diakon zu dienen; mit 40 Jahren kann er dann zum Priester und mit 50 zum Bischof geweiht werden[156].

---

[150] Wasserschleben, a. a. O. 168.

[151] Er fehlt sowohl im Kapitel *De gradibus in quibus Christus adfuit* (ebd. VIII 1; Wasserschleben 26) als auch in dem nachfolgenden Abschnitt *De distantia graduum.*

[152] Vielleicht hat sich hier römischer Einfluß geltend gemacht, dem die irische Kirche zu Beginn des 8. Jh. wieder mehr offen stand.

[153] Irische Kanonensammlung VIII, 2 (Wasserschleben 26).

[154] Wasserschleben 8; wird zitiert als Vorschrift einer *Sinodus,* ist aber tatsächlich das Dekret des Papstes Zosimus c. 3

[155] Ebd.

[156] Ebd.; zitiert als *Sinodus eadem*; tatsächlich aus Siricius, Ep. ad Eumer. Tarrac. c. 9.

Wenn schließlich ein erwachsener Mann noch Bischof werden soll, dann muß er zwei Jahre lang Lektor bleiben, fünf Jahre Subdiakon und zehn Jahre Diakon[157]. Diese Bestimmungen sind uns nicht neu. Sie sind den Dekreten der Päpste Zosimus[158] und Siricius[159] entnommen; sie wurden nur insofern angeändert, als der Akolythat als Vorstufe fallen gelassen wurde; im Dekret des Papstes Zosimus wurde er ersetzt durch den Ostiariat und während Siricius bis zum 30. Lebensjahr eine Bewährung als Akolyth oder Subdiakon vorschreibt, verlangt die Irische Kanonensammlung nicht mehr als eine *probabilis vita*. Es wird also auch hier die alte römische Tradition übernommen[160]; wie weit freilich die Praxis mit diesen Forderungen übereinstimmte, ist eine andere Frage, die sich hier kaum entscheiden läßt. Für uns ist es jedenfalls von Wert, zu sehen, daß wenigstens die Forderung, der Weihe zum Priester oder Diakon noch einige niedrige Stufen der Bewährung vorzuschalten, deutlich erhoben wird. Dabei sind es aber auch hier nur zwei Grade, Lektorat und Subdiakonat, die als Vorstufen verlangt werden; eine Erweiterung der Stufenleiter ist noch immer unbekannt.

d) Im Reiche Karls des Großen

Zuletzt müssen wir uns noch fragen, ob vielleicht die karolingische Reformperiode eine neue Wertung der niederen Ordines gebracht hat. Die Grundlage der ganzen Klerusreform in diesem Zeitalter bildete die Kanonikerregel des Chrodegang von Metz[161]. Darin war die *vita communis* zur ausschließlichen Lebensform des Klerus gemacht worden. Der Gedanke, den zum ersten Mal Augustinus und Eusebius von Vercelli zu verwirklichen suchten und der immer wieder die Gesetzgebung der Kirche beschäftigt hat[162], der sich aber nie wirklich durchsetzen konnte, weil ihm bisher noch immer die Regel fehlte, hat damit endlich eine feste Normierung gefunden. Nach ihr sollten die Kleriker der Stadt mit ihrem Bischof zusammen leben, sollten allen Besitz gemeinsam

---

[157] Ebd. zitiert als *Sinodus eadem*; tatsächlich aus Siricius, a. a. O. c. 10.

[158] PL 84, 674 D.

[159] PL 84, 635, A. B.

[160] Da diese Vorschriften unter dem Titel *Sinodus* als Konzilsbeschlüsse zitiert werden, ist es wahrscheinlich, daß sie nicht aus der Dionysiana, der offiziellen römischen Gesetzessammlung, und damit unmittelbar aus der römischen Überlieferung stammen, sondern auf dem Umweg über die gallikanisch-fränkischen Kirchen in die irische Gesetzessammlung eingedrungen sind.

[161] Von Chrodegang ursprünglich nur für die Kanoniker seiner Metzer Kathedrale bestimmt, wurde sie sehr bald in erweiterter und zum Teil auch veränderter Form für alle verpflichtend eingeführt. Zum ersten Mal wurde sie in entscheidender Weise für die allgemeine Klerusreform verwendet auf der Aachener Synode von 816 (c. 114—145 des Liber de institutione canonicorum; Mansi XIV, 227 ff); andere Fassungen, die wir ebenfalls heranziehen müssen: Mansi XIV, 313 ff (= PL 89, 1097 ff) und Mansi XIV, 332 ff (= PL 89, 1057 ff). Siehe auch H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 577.

[162] Siehe die Konzilien des 6. und 7. Jh.: Vasionense (529) c. 1 (Mansi VIII, 726); Turonense II (567) c. 12 (Mansi IX, 795); Tolet. IV (633) c. 23. 24 (Mansi X, 626); Vernense (755) c. 11 (Mansi XII, 582) u. a.

haben und im übrigen im Rahmen der Hausordnung dem Gebet, der Lesung, dem Studium und den anderen Aufgaben, die jeder nach dem Grad seiner Weihe hatte, nachkommen. Andere Kleriker, die nicht nach dieser gemeinsamen Regel lebten, wurden nicht mehr als Kleriker anerkannt. Klerikat und *vita canonica* waren gleichbedeutende Begriffe geworden[163]. So wird sich unsere Frage nach der Stellung der niederen Weihen konkretisieren zu der Frage: welche Stellung nahmen die niederen Grade im Rahmen der *vita canonica* ein?

Das zweite Kapitel der Kanonikerregel beginnt mit den Worten: *Ordines suos canonici ita conservent ut ordinati sunt in gradibus suis secundum legitimam institutionem Romanae Ecclesiae*[164]. Die hierarchische Ordnung wurde also im Claustrum berücksichtigt; sogar bei Tisch saßen die Kleriker in ganz bestimmter Reihenfolge je nach dem Grad ihrer Weihe[165]. Allerdings, der Zusatz *secundum legitimam institutionem Romanae Ecclesiae* scheint mehr anzugeben als bloß den Ort, von wo man die Anregung dazu empfing; es scheint, daß man die hierarchische Ordnung auch nur soweit berücksichtigte, als sie im lateranensischen Kanonikat eingehalten wurde. Wie also im Rom zu dieser Zeit von den niederen Weihen nur noch Subdiakonat und Akolythat sich erhalten hatten, so dürfte auch in der Kanonikerregel außer diesen beiden Ordines kein anderer niederer Weihegrad Beachtung gefunden haben. Namentlich aufgezählt werden die Weihegrade nur vom Presbyterat bis zum Subdiakonat hinunter[166]; einmal werden auch Akolythen erwähnt[167]; die übrigen niederen Weihestufen werden immer nur mit allgemeinen Ausdrücken bezeichnet: *reliqui gradus*[168], *omnis clerus*[169], *iuniores*[170]. Innerhalb der *iuniores* werden sonst keine weiteren Abstufungen mehr gemacht. Es ist zwar manchmal die Rede von Lektoren, Cantoren und *custodes ecclesiae*; aber es ist fraglich, ob wir unter diesen Lektoren wirklich den *ordo lectoratus* verstehen dürfen; erst recht ist es zweifelhaft, ob die *custodes ecclesiae* dem kirchlichen Ordo der Ostiarier gleichgesetzt werden können.

Die Lektoren, von denen die Kanonikerregel spricht, werden nicht ordiniert, sie werden nur „aufgestellt" *(constituuntur)*[171]; über die Zugehörigkeit zur *schola lectorum* entscheidet ausschließlich die gute

---

[163] Syn. von Aachen (789) c. 71 (Mansi XIII, App. 173): *Similiter qui ad clericatum accedunt, quod nos nominamus canonicam vitam* ... Frei umherziehende Kleriker werden nicht mehr geduldet; über sie setzt die Synode von Mainz (813) fest: *Tales praecipimus, ut episcopi sine ulla mora eos sub custodia constringant canonica* (c. 1: Mansi XIV, 71). Kleriker, welche sich fälschlich als Mönche ausgeben, müssen entweder als wahre Mönche oder als wahre Kanoniker leben; Syn. v. Aachen (789) c. 75 (Mansi XIV, 174).

[164] PL 89, 1099 B.

[165] Cap. 21 (Ebd. 1108).

[166] So bei der Sitzordnung bei Tisch (PL 89, 1108), bei der Zuteilung von Wein (c. 23: 1109 C) und von Kleidern (c. 29: 1113 A).

[167] PL 89, 1117 C.

[168] c. 21. 23. 29 (PL 89, 1113 A).

[169] c. 29 (1113 A).

[170] c. 2 (1099 B. C).

[171] c. 51 (1079).

Stimme[172]; im übrigen soll es das Ziel eines jeden Kanonikers sein, seine Stimme so zu schulen, daß man ihn unter die Lektoren und Kantoren einreihen kann; sobald er aber von den Lehrern eine hinreichende gesangliche Ausbildung erhalten hat, steht der Aufnahme unter die Lektoren nichts mehr im Wege[713]. Von einer *ordinatio* ist dabei überhaupt nicht die Rede. So werden wir unter den Lektoren der Kanonikerregel nur eine Schar von Klerikern zu verstehen haben, die wegen ihrer guten Stimme befähigt waren, die gesanglich schwierigen Stücke zu übernehmen, als Vorsänger aufzutreten und überhaupt beim *officium divinum* den Gesang der übrigen zu führen[174]. Dabei werden wir zu diesen Lektoren kaum nur *iuniores*, also niedere Kleriker zu rechnen haben; wahrscheinlich setzte sich ihre Schar aus Klerikern aller, auch der höheren Weihegrade, zusammen.

Ähnlich verhält es sich mit den *custodes ecclesia.* Nach den Vorschriften der Regula canonica müssen sie die Zeiten der verschiedenen Horen genau kennen und Sorge tragen, daß zur bestimmten Stunde das Glockenzeichen gegeben werde; auch müssen sie wachen darüber, daß von Kirchengeräten nichts verloren gehe[175]. Auf den ersten Blick möchte man meinen, daß sich diese Aufgaben mit denen eines Ostiariers decken; tatsächlich aber hatte ein *custos ecclesiae* eine ganz andere Stellung als etwa ein Ostiarier. Ganz klar geht das hervor aus Kapitel 34 der Kanonikerregel, wo die *matricularii*, d. h. die Armen, welche die Kirche erhält[176], aufgefordert werden, zu bestimmten Zeiten in einer Kirche der Stadt zusammen zu kommen, um dort einer Exhorte des Bischofs beizuwohnen. Für den Fall aber, daß der Bischof verhindert ist, wird die Weisung gegeben: *dicta Tertia, si episcopus non venerit, tunc presbyter custos ecclesiae sancti Stephani in vice illius iuxta capacitatem suam et legat et doceat eos viam salutis*[177]. Hier ist also der *custos ecclesiae* ein Presbyter; so können wir den Schluß ziehen, daß diese *custodes ecclesiae*, von denen auch sonst manchmal in der Kanonikerregel die Rede ist, nicht mit dem *ordo ostiariorum* gleichgesetzt werden dürfen. Sie gehören vielmehr einem der höheren Weihegrade an und haben den Auftrag, für die Ordnung in der Kirche zu sorgen; das heißt aber nicht, daß sie die verschiedensten kleinen Dienstleitungen selber besorgten; sie sollen nur darauf achten, daß sie besorgt werden[178]. Die niederen Dienste selbst, die sonst Aufgabe des Ostiarius sind, wurden unter seiner Aufsicht von anderen, gewöhnlich von *iuniores* oder von irgendwelchen *matricularii*[179] ausgeübt.

---

[172] *Tales ad legendum et cantandum et psallendum in ecclesia constituantur, qui ... suavitate lectionis ac melodiae doctos demulceant et minus doctos erudiant.* (Ebd.)

[173] *Qui vero hoc* (sc. *cantare et legere*) *docte peragere nequeunt, erudiantur prius a magistris et instructi haec adimplere studeant.* (Ebd.)

[174] *Et providendum est illis* (sc. *cantoribus*) *quando temperate, quando submisse divinum agatur officium; scilicet ut secundum numerum clericorum ... tantum protendant et voces moderentur ceterorum;* c. 50 (1079 B).

[175] c. 24 (PL 89, 1069 C).

[176] Du Cange V, 307.

[177] c. 34 (PL 89, 1118 B).

[178] *Et praevideat custos ecclesiae, ut illa signa horis competentibus sonentur* (PL 89, 1069 C).

[179] Du Cange V, 307.

So ergibt sich für den Klerus zur Zeit der karolingischen Reform ungefähr dasselbe Bild, wie wir es in Rom seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert festgestellt haben und wie wir es in der fränkischen und in der spanischen Landeskirche finden konnten: von den alten Ordines hat sich allgemein nur der Subdiakonat erhalten; daneben blieb vereinzelt höchstens noch das Akolythenamt oder der Lektorat (nie beide zugleich!) bestehen. Alle anderen Unterschiede sind durch die *vita canonica* verschwunden; sie wurden eingeebnet zu einem einfachen Klerikat; die *professio*, durch die man Kanoniker wird, hat die niederen Weihen „ersetzt". Die Amtsaufgaben der Ordines minores wurden, soweit sie nicht an Laien übergingen, von anderen Weihegraden übernommen, bzw. sie konnten von einem einfachen Kanoniker, der bloß die *professio* abgelegt, aber noch keine Weihe empfangen hatte, also von einem *iunior* ausgeübt werden. Diese Vermutung scheint ihre Bestätigung zu finden durch einen Canon der Synode von Riesbach (799), nach dem es einer Klosterfrau erlaubt ist, zur Kirche zu läuten *(signum ecclesiae pulsare)* und in der Kirche die Lichter anzuzünden[180]. In diesem Fall hat offenbar der geweihte Stand der *sanctimonialis virgo* den Ordo des Ostiariers ersetzt. Wenn man aber hier auf die Weihe verzichtete, dann ist es doch naheliegend, daß man auch von einem Kleriker, der bereits das *propositum* abgelegt und sich zur *vita canonica* verpflichtet hatte, der also auf derselben Stufe stand wie die *sanctimonialis virgo*, nicht eine eigene *ordinatio* verlangte, um die Dienste, die früher einmal einem Ostiarier zugedacht waren, ausüben zu können. So dürfen wir annehmen, daß durch die *vita canonica* die Bedeutung der niederen Weihen eine weitgehende Minderung erfahren hat.

Anderseits ist es zwar richtig, daß Alkuin die Ordinationsriten für die Ordines minores, wie sie uns im Gelasianum begegneten, unter den *alia quaedam, quibus necessario utitur sancta Ecclesia,* auch dem Gregorianischen Sakramentar, das Papst Hadrian an Karl den Großen sandte, eingefügt hat[181]. Also, möchte man meinen, muß die Erteilung der niederen Weihen im Reiche Karls des Großen doch in Übung gewesen sein. Dasselbe scheint sich zu ergeben aus dem Canon der Synode von Meaux (845), der den Chorbischöfen erlaubt, die niederen Weihen bis zum Subdiakonat zu spenden[182]. Auch Amalar von Metz zählt die Ordines minores zu den Ordines, *quos nostri episcopi consueto more frequentant*[183]. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß aus solchen Stellen noch lange nicht folgt, daß wirklich alle niederen Weihen, die etwa im Alkuinischen Anhang zum Gregorianum enthalten waren, auch erteilt worden sind. Alkuin hat diese Formulare, so wie er sie im Gelasianum vorfand, als Ganzes übernommen. Tatsächlich Verwendung fanden davon wahrscheinlich nur die Weiheformulare für die Subdiakonats- und die Akolythenweihe, denn das sind die beiden Ordines, die auch im Rahmen der *vita canonica* noch Platz fanden; auf dem Land, wo die *vita communis* nicht durchgeführt werden konnte,

[180] c. 22 (Mon. Germ., Leg. III, I, 1, 210).
[181] Muratori II 271 *(Addidimus etiam ...)*.
[182] c. 44 (Mansi XIV, 829).
[183] Amalar von Metz, De eccl. off. II, 6 (Hittorp 161 b).

wo der Pfarrer zufrieden sein mußte, wenn er einen Kleriker fand, der beim Gottesdienst die Lesungen übernahm[184] und gelegentlich das Stundengebet mit ihm verrichten konnte[185], wird der Chorbischof dann und wann auch einige Lektoren geweiht haben; aber die Weihe eines Ostioriers oder eines Exorzisten wurde wohl kaum mehr vorgenommen; und vor allem haben wir keinen Anhaltspunkt für die Annahme, daß die alten Ordines der Reihe nach ein und demselben Kleriker erteilt worden wären. Im allgemeinen werden wir sagen müssen, daß die niederen Weihen auch in der Zeit der karolingischen Reform keine höhere Wertung erfahren haben als in den vorausgehenden Epochen.

Somit ist auch die Frage nach dem Stufencharakter der Ordines minores leicht zu beantworten. Es ist unter solchen Verhältnissen kaum denkbar, daß außer dem Subdiakonat noch ein anderer von den niederen Weihegraden vor Empfang der Priesterweihe verlangt worden wäre. Das Capitulare von 818/19 schreibt den Bischöfen vor, daß sie die Kleriker, die ihnen anvertraut sind, erhalten und im göttlichen Dienst unterrichten, damit sie so zu den heiligen Weihegraden befördert werden können *(ut clerum sibi commissum … nutrirent divinisque officiis imbuerent, qui rite ad sacrosanctos ordines promoveri possint*[186]*)*. Wer unter diesem *clerus* zu verstehen ist, geht zwar aus dem Canon nicht eindeutig hervor. Sind es die Knaben, die die Regula canonica als die *pueri vel adolescentes* bezeichnet[187], die zwar noch nicht *clerici canonici* waren, aber doch im Claustrum (in der *schola interior*) den ersten Unterricht empfingen und den Kleriker- und Priesternachwuchs bilden sollten? Oder sind es die *iuniores,* die in die *vita canonica* schon einbezogen waren, aber noch keine höheren Weihen empfangen hatten? Für uns hängt von der Beantwortung dieser Frage wenig ab. Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um junge Leute, die für den Priesterberuf ausersehen waren[188], aber noch keinerlei Vorbereitung darauf erhalten hatten. Und worin soll nun diese Vorbereitung bestehen? Die Antwort haben wir gehört: *Ut clerum sibi commissum … nutrirent divinisque officiis imbuerent.* Von irgendwelchen Weihegraden, die zur Bewährung durchlaufen werden müßten, ist nicht die Rede. Die Einführung in die *officia divina* können wir kaum als irgendwelche Ordinationen verstehen. So bestand die Vorbereitung bloß in einer theoretischen wie praktischen Einführung in den heiligen Dienst, welche aber an keinen Ordo minor gebunden zu sein scheint. Dem entspricht auch, daß bei der Prüfung, welche die Synode von Nantes (9. Jh.) vor der Priesterweihe vorschreibt, wohl nach *vita, genus, patria, aetas, institutio, locus ubi educati sunt, si bene litterati, si instructi in lege Domini, ante omnia si fidem catholicam firmiter teneant et verbis simpliciter asserere queant*[189] gefragt wird, aber nicht, ob sie schon irgendeine der niederen Weihen empfangen und wie lang sie in diesem Grad gedient haben.

---

[184] Syn. v. Nantes (9. Jh.) can. add. (Mansi XVIII, 173 f).
[185] Ebd.
[186] c. 28 (Mon. Germ. Leg. III, 1, 279).
[187] cap. 48 (PL 89, 1078 B).
[188] … *ad gradus ecclesiasticos quandoque digne possint promoveri.* (Ebd.)
[189] Syn. v. Nantes (9. Jh.) c. 11 (Mansi XVIII, 169).

Anders bei der Bischofsweihe; hier wird genau gefragt, *quot annos in unoquoque gradu (maiori!) ministraverit*[190].

Wir können also auch im Bereich der gallikanischen Liturgie dieselbe Entwicklung der niederen Weihen beobachten, wie sie in Rom seit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts zu bemerken war. Die alten Ordines hatten zum Teil rein zeitbedingten Charakter; es war nicht zu erwarten, daß sie sich in der Gestalt, die sie zur Zeit eines Papstes Siricius oder Zosimus besaßen, auch erhalten könnten. Es lag geradezu in ihrem Wesen, daß sie sich mit den konkreten Verhältnissen änderten, und tatsächlich hat sich auch dieses Gesetz sowohl in Rom wie in der gallikanischen Kirche ausgewirkt. Die lebendige Entwicklung ging, ihrer eigenen Gesetzlichkeit folgend, über alle kirchenrechtlichen Bestimmungen hinweg und gab den niederen Kirchenämtern jeweils nur jene Form und jenen Raum, der den augenblicklichen Bedürfnissen entsprach.

3. *Die niederen Weihen in der theologischen Spekulation des Frühmittelalters*

In der Theorie gelten oft andere Gesetze als im Leben. Die Theorie ist starr, sucht zu bewahren, zu vertiefen, zu sichern und kümmert sich wenig um die Lösungen, welche die lebendige Entwicklung ohne viel Reflexion, aber deswegen nicht weniger zielsicher längst schon getroffen hat. Ein deutliches Beispiel dafür bietet die Geschichte der niederen Weihen, welche in der theologischen Spekulation in einer ganz anderen Richtung verlaufen ist als in der lebendigen Praxis der Kirche. Hier hat sich die Gefahr der Erstarrung, die mit der Festlegung der Ordinesreihe durch die Statuta Ecclesiae antiqua gegeben war, bis zum Extrem ausgewirkt. Der Irrtum, zu dem die Capitula de ordinationibus clericorum Anlaß geben konnten und der versteckt in ihnen bereits enthalten war, daß nämlich die bekannten fünf niederen Ordines d i e niederen Weihegrade schlechthin seien und zusammen mit den höheren Graden die eine kirchliche Hierarchie bildeten, wurde nicht erkannt, sondern als Wahrheit hingenommen, ja, immer mehr zu vertiefen und zu begründen versucht.

a) Isidor von Sevilla

Als erster hat es Isidor von Sevilla unternommen, Sinn und Bedeutung der niederen Weihestufen, so wie sie in den Statuta Ecclesiae antiqua aufgezählt waren, aufzuzeigen. In seinem Werk De ecclesiasticis officiis[191] ist er bemüht, die Ursprünge der kirchlichen Weihegrade anzugeben und er sieht sie nicht, wie es allein richtig gewesen wäre, in der geschichtlichen Situation der ersten christlichen Jahrhunderte, sondern er verlegt sie ausnahmslos in das Alte Testament. Die Subdiakone werden nach ihm zum ersten Mal in Buche Esdras erwähnt; sie heißen dort Nathinäer, d. i. in Demut Dienende[192]. Der

[190] P s e u d o - A l c u i n, De div. off. (Hittorp. 73 b).
[191] Herausgegeben u. a. bei H i t t o r p, De divinis catholicae Ecclesiae officiis, Köln 1568, II, 1—36.
[192] Esdr 8, 15—20.

Ordo der Lektoren hat seinen Anfang bei den Propheten genommen; denn auch von ihnen gilt das Wort: *Clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam!*[193]. Die Psalmisten haben ihren Ahnherrn in David und Asaph, die als erste nach Moses die Psalmen dichteten und sangen; nach Asaphs Tod hat David dessen Söhne als Psalmisten eingesetzt und von dieser alten Sitte hat die Kirche den Brauch übernommen, Psalmisten aufzuziehen, damit durch ihren Gesang die Herzen der Zuhörer zur Gottesliebe entflammt würden. Die Exorzisten sind die Tempeldiener des Alten Bundes, die Nachkommen der Knechte Salomons, denen der Tempelschatz anvertraut war[194]. Die Ostiarier wurden im Alten Testament die Türhüter des Tempels genannt; sie standen an den Toren des Tempels und mußten alles, was im Tempel und in dessen Umgebung war, bewachen[195]. So findet Isidor die niederen Weihegrade bereits im Alten Testament vorgebildet und die Kirche brauchte sie nur von dort übernehmen. Er geht damit über die Statuta Ecclesiae antiqua ein gutes Stück weit hinaus; indem er ihre Ordinesreihe nicht bloß wiederholt[196], sondern sie außerdem noch im Alten Testament verankert, streifen diese den Charakter des geschichtlich Gewordenen noch mehr ab, als das bereits durch die Statuta Ecclesiae antiqua geschehen war, und gehören nun doppelt zum bleibenden Bestand der kirchlichen Hierarchie.

b) De septem ordinibus

Die Stellung der niederen Weihen als selbständige hierarchische Grade, die mit den Statuta Ecclesiae antiqua angebahnt worden war, fand in einer Zeit, da die Kirche sich dauernd gegen die Übergriffe der weltlichen Macht zur Wehr setzen mußte, besondere Beachtung; denn wenn die kirchliche Hierarchie eine festgefügte, in sich geschlossene Einheit darstellt, läßt sich die Freiheit der Kirche auch wieder leichter sichern. Im tatsächlichen Verlauf der Geschichte war oft genug beides bedroht: die Freiheit der Kirche und vorher schon die Geschlossenheit der Hierarchie, die Einheit von Bischof und Klerus. Nicht nur, weil sich der König an die kanonischen Bestimmungen nicht halten wollte, die Bistümer vergab, wie es ihm beliebte, Laien zu Archipresbytern bestellte und Eigenkirchen samt den Klerikern verkaufte oder verschenkte[197], sondern auch, weil den Bischöfen mitunter an der Gunst des Hofes mehr lag als am guten Einverständnis mit dem Klerus, weil sie lieber die Knechte des Herrschers schonten als den eigenen Klerus, weil sie habgierig genug waren, die Einkünfte der Kirchen ausschließ-

---

[193] Is 58, 1.
[194] Esdr 2, 58.
[195] 1 Par 9, 27; 2 Par 23, 19.
[196] Daß Isidor von Sevilla die Statuta Eccl. ant. gekannt und zur Grundlage genommen hat für seine Kapitel über die Ordines minores, zeigt u. a. der Zusatz „*sicut ait canon*“, mit dem er die Rubrik für die *ordinatio exorcistae* einleitet (De eccl. off. II 13); dieser Canon kann kein anderer sein als can. 7 der Statuta, da sich sonst diese Vorschriften über den Weiheritus höchstens als Rubriken in den Sakramentarien, aber nicht als Canon in irgendwelchen anderen Konzilsakten finden.
[197] Siehe Schubert, a. a. O. 260 ff.

lich für sich zu beanspruchen, so daß der „arme Kleriker" gezwungen war, betteln zu gehen.

Kein Wunder, wenn unter solchen Verhältnissen die Bedeutung der niederen Weihen als Grade der Hierarchie, als die sie in derselben Ordnung drinnen stehen wie Presbyter und Bischof, immer stärker hervorgekehrt wurde. Eine Schrift, die sich im Anhang der Werke des hl. Hieronymus findet und den Titel trägt „De septem ordinibus ecclesiae"[198], stellt diese Seite besonders ans Licht. Sowohl der Verfasser der Schrift als auch Ort und Zeit der Entstehung sind noch immer umstritten[199]; sicher ist nur, daß sie aus dem Bereich des gallischen Ritus stammt und aus einer Zeit des kirchlichen Niederganges; wahrscheinlich entstand sie in Spanien um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Der Verfasser nimmt in heftiger Weise Stellung gegen die Verantwortungslosigkeit mancher Bischöfe, mit der sie, um die Gunst des Herrschers zu gewinnen, den Klerus fremder Gewalt ausliefern und die Freiheit der Kirche opfern. Sein Argument beruht darauf, daß er die Bedeutung der einzelnen Weihegrade, der höheren sowohl als auch in besonderer Weise der niederen, möglichst kräftig herausstellt und aufzeigt, wie der Bischof ohne sie hilflos ist, da sie geradeso wie der Bischof selbst Träger göttlicher Gewalten sind. Für uns ist natürlich nur von Interesse, zu sehen, welche Stellung er den niederen Weihegraden zuweist[200].

Die Aufgaben, die er den einzelnen Ordines zuteilt, sind zunächst keine anderen, als wie wir sie schon von Isidor und von den Statuta her kennen. Aber die Bedeutung, die er ihnen beilegt, ist neu. So erscheinen die Ostiarier nicht mehr als bloße Pförtner, die das Haus Gottes bewachen; die Schlüssel, die ihnen übergeben sind, heißen *claves regni coelorum*; der Ostiarier hält Gericht zwischen Guten und Bösen; er öffnet, wo niemand schließt und was er schließt, kann niemand mehr öffnen[201]. Der einfache Pförtnerdienst wird geradezu zu einer Teilnahme an der kirchlichen *potestas iurisdictionis*; der Ostiarier öffnet nicht nur das Portal des Gotteshauses, er hat die Macht, aufzunehmen in die Gemeinschaft des Volkes Gottes. Die Lektoren erfüllen eine Aufgabe, die Christus und den Propheten verliehen war; sie stehen hinter

---

198 PL 30, 148—162.

199 Während G. Morin und A. Engelbrecht die Schrift in die erste Hälfte des 5. Jh. verlegen und als Entstehungsort eine gallische Provinz annehmen, wo sie von Faustus von Riez (so wenigstens Morin in seiner ersten Periode) gegen Rusticus von Narbonne abgefaßt worden sei, hat neuestens J. Lechner (Der Schlußsegen des Priesters in der heiligen Messe: Festschrift Eduard Eichmann, hrsg. von M. Grabmann und K. Hofmann, Paderborn 1940, 666 Anm. 50) einige sehr beachtenswerte Gründe angeführt, die für Spanien als Abfassungsort und für die Jahre nach dem II. Konzil von Sevilla (619) als Abfassungszeit sprechen; der Verfasser wäre unbekannt, als Adressat käme Agapitus von Cordova in Frage.

200 Daß er dabei eine ganz ungewohnte Reihe der niederen Ordines aufstellt (er nennt Fossoren, Ostiarier, Lektoren und Subdiakone), braucht uns nicht wundern. Er wählt diese Reihe wahrscheinlich in der Absicht, um der ganzen Schrift ein antikes Gepräge zu geben und sie so eher als ein Werk des hl. Hieronymus glaubhaft machen zu können. Darüber s. J. Lechner, a. a. O. 668.

201 PL 30, 152.

einem Presbyter nicht viel zurück, denn ihre Schar ist gleich der Schar der Engel und damit kommen sie nahe an den Bischof und den Presbyter heran, von denen ja auch die Schrift sagt: „Ein Priester, dessen Mund Gerechtigkeit redet, ist ein Engel des allmächtigen Gottes“ (Mal 2, 7)[202]. Die Subdiakone schließlich nehmen als erste die Opfergaben und damit die Wünsche der Gläubigen in Empfang; sie prüfen ihren guten Willen und weisen jedes schlechte Verlangen zurück; sie wirken beim heiligen Opfer mit, auf daß das Opfer der Gläubigen bei Gott angenommen werde[203]. So erscheinen die niederen Weihegrade nicht bloß als irgendwelche bedeutungslose Kirchenämter, denen nur untergeordnete Dienstleistungen anvertraut sind; es sind vielmehr auch die Inhaber der niederen Weihegrade Träger heiliger Gewalten. Es fragt sich nur noch: welcher Gewalten? Das wird deutlich aus den Worten, mit denen der Verfasser dieser Streitschrift den Ordo der Bischöfe schildert. „Der siebte und vorzüglichste Grad ist der Ordo der Bischöfe“; in diesen ist die Fülle der Gewalt; von ihnen kommt alle Gewalt her und in ihnen ist sie zusammengefaßt. Wenn sich in den übrigen Weihegraden jeweils nur ein Teil der Gewalt der Kirche findet, so wohnt im Bischof die ganze Fülle der göttlichen Macht; denn was den Klerikern durch die Weihe übertragen wird, das hat der Bischof in sich allein. So können wir in den Bischöfen den Herrn selber, in den Priestern die Apostel erkennen[204]. Die Gewalt, die sich in den niederen Weihegraden findet, ist also keine andere als die eine *potestas ecclesiae*, die Christus den Jüngern übergeben hat und die der Bischof in ihrer ganzen Fülle besitzt, während sie die Träger der niederen Ordines als *partes et membra virtutum* besitzen.

Nun könnte es allerdings scheinen, als wäre durch diese Ausführungen der Bischof erst recht als der unumschränkte Herr der Kirche bestätigt, der dem Klerus nur zu befehlen, aber nicht auf ihn Rücksicht zu nehmen braucht. Dagegen stellt der Verfasser zuletzt das eigentliche Geheimnis der Kirche heraus: Christus war am größten dadurch, daß er im Fleische erschien; deswegen besteht das Geheimnis der Kirche darin, daß sie siebenfältig ist und in sieben Graden sich aufbaut[205]. Die niederen Grade sind für den Bischof geradeso notwendig wie die Sinne des Leibes für das Haupt[206]. Der Bischof darf daher den übrigen Klerus nicht verachten, denn dieser gehört zu ihm wie die Glieder zum Leib. Wenn der Bischof das Haupt ist, dann kann er den Dienst der Füße nicht entbehren; er kann ohne sie nicht gehen; sie tragen ihn, sie bewegen den ganzen Körper weiter, sie stützen das Haupt und halten es aufrecht. Durch sie kann der Bischof überhaupt erst bestehen *(hi primum te esse faciunt)*; gehen diese zugrunde, dann wird auch er von allen Gläubigen verachtet[207].

So gekünstelt und unhaltbar diese Darlegungen im einzelnen auch sein mögen, es kommt doch sehr klar die Auffassung der niederen

---

202 Ebd.
203 Ebd.
204 Ebd. 258.
205 *Septiformis ecclesiae sacramentum nosse merearis* (PL 30, 150).
206 PL 30, 158.
207 PL 30, 151 D.

Weihen als Grade der Hierarchie zum Ausdruck; sie nehmen teil an der einen kirchlichen Gewalt, die der Bischof im vollen Umfang besitzt, die er aber zu Teilen weiter gibt und wohl auch weiter geben soll[208] an die anderen Weihegrade. Diese sind also nicht beliebige Dienstleistungen, die unter Umständen auch von Laien ausgeübt werden können, sondern es sind Ämter, deren Gewalt sich von der bischöflichen herleitet. Sie sind auch keine bloßen Durchgangsstufen, die der persönlichen Vorbereitung des Klerikers dienen sollen; sie sind vielmehr Stufen, durch die sich die Kirche aufbaut, sie sind hierarchische Grade. Und nur alle Weihegrade zusammen bilden den einen, Gott dienenden Menschen und den einen Tempel, in dem der Geist Gottes wohnt[209].

c) Die Schrift „De gradibus in quibus Christus adfuit“

Die Abschnitte der Irischen Kanonensammlung, welche von der kirchlichen Hierarchie handeln, sind zwar im allgemeinen nur Auszüge aus Isidor, aus den Statuta Ecclesiae antiqua und aus den Dekretalen der Päpste; daneben aber enthalten sie doch auch einiges Eigengut. Das interessanteste Stück davon ist das Kapitel „De gradibus, in quibus Christus adfuit“[210]. Hier sucht der Verfasser aufzuzeigen, daß die einzelnen Ordines der Kirche bereits von Christus selbst ausgeübt worden sind. So war Christus Ostiarier, als er die Tore der Vorhölle aufschloß; Exorzist, als er aus Maria Magdalena die sieben Teufel austrieb; Lektor, als er das Buch des Propheten Isaias öffnete und las; Subdiakon, da er auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte; Diakon, als er den Jüngern die Füße wusch; Priester, als er Brot in seine Hände nahm, es segnete und brach; Bischof endlich, als er vor seiner Himmelfahrt die Hände zum Himmel erhob und den Aposteln den Segen gab.

Man mag versucht sein, in diesen kurzen Ausführungen nicht mehr als eine fromme Spielerei und eine kaum ernst zu nehmende Allegorese zu erblicken. Vielleicht ist aber das Ganze doch mehr als eine billige Allegorese; vielleicht ist es nichts anderes als die konsequente Weiterführung der bisherigen Spekulation über die niederen Weihen. Isidor von Sevilla hat jedenfalls die einzelnen Weihestufen vom Episkopat bis hinunter zum Ostiariat und zum Amt des Psalmisten auf das Alte Testament zurückgeführt. Dadurch hat er den Blick über eine rein geschichtliche Betrachtungweise hinaus gewiesen, hat die niederen Ordines in der gesamten bereits im Alten Testament beginnenden Heilsökonomie verankert und als bleibenden Bestand der Kirche hingestellt. Der Verfasser der Schrift De septem ordinibus ging noch weiter und sah in den niederen Weihegraden *partes et membra* jener göttlichen *potestas*, die Christus den Aposteln übergeben hat und die nun der

[208] Denn das ist das Geheimnis der Kirche, daß sie siebenfältig ist (150) und Christus war nie größer als da er im Fleische erschien. Es ist der Kirche wesentlich, daß sie ihre Gewalten mitteilt und so stufenweise sich aufbaut.

[209] *Sicque has omnes dispositiones in Ecclesia Christi quasi unum hominem Deo servientem esse cognoscas* (ebd.).

[210] Irische Kanonensammlung VIII 1 (Wasserschleben 26).

Bischof in ihrer Fülle besitzt. Von hier scheint es nur mehr ein kurzer Schritt zu sein bis zu dem vorliegenden Kapitel De gradibus, in quibus Christus adfuit. Wenn die niederen Weihen bereits im Alten Testament vorgebildet sind und wenn sie eine wirkliche *potestas ecclesiae* darstellen, dann müssen sie auch und zuerst in Christus, in dem sich das ganze Alte Testament erfüllt und von dem alle kirchliche Gewalt stammt, vorhanden gewesen sein. Weil aber Christus alle Gewalt, die er besaß und dann weitergab, im Verlauf seines Heilswerkes auch selber einmal ausgeübt hat, müssen auch die niederen Kirchenämter irgendwann einmal von ihm ausgeübt worden sein. Wie das Priestertum der Kirche Teilnahme am Priestertum Christi ist, so müssen auch die niederen Weihegrade eine Teilnahme an der Macht Christi bedeuten. Das vorausgesetzt, erscheinen die einzelnen Phasen aus dem Leben Jesu, in denen nach der Ansicht des Verfassers die Gewalt, die später auf die niederen Weihegrade überging, zum ersten Mal an Christus in Erscheinung tritt, gar nicht so willkürlich gewählt. Indem Christus die Pforten der Vorhölle auftat, hat er wirklich zum ersten Mal das Reich der Himmel erschlossen; der Ostiarier aber war schon bei Pseudo-Hieronymus mehr als nur ein Mesner, der die Kirchentüre auf- und zusperrt; er hatte die Gläubigen in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufzunehmen, bzw. die Ungläubigen davon auszuschließen. Ähnlich wurde der Lektorat schon sehr früh in Verbindung gebracht mit dem Prophetentum[211]; als Christus die Schriftrolle öffnete, um die Worte auszulegen: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; er hat mich gesalbt, den Armen die frohe Botschaft zu bringen", hat er sich doch zum ersten Mal feierlich als den vom Vater gesandten Propheten erklärt. Ebenso hat Christus seine Macht, mit der er die bösen Geister aus den Besessenen austrieb, allen Gläubigen verheißen[212]. So ist es begreiflich, daß man die Gewalt, mit der die Exorzisten, die ursprünglich durchwegs Charismatiker waren, die Dämonen beschwören, identifizierte mit der Macht, die in Christus wirksam war. Bei der Erklärung des Subdiakonates stoßen die Darlegungen allerdings auf merkliche Schwierigkeiten; den Dienst, den Christus bei der Hochzeit zu Kana den Gästen erwies, indem er Wasser in Wein verwandelte, als Ausfluß jener dreifachen Gewalt aufzufassen, die später auf die Kirche überging, und erst recht der Versuch, den schlichten Dienst eines Subdiakons darin zum ersten Mal vorweggenommen zu sehen, wirkt gezwungen. Immerhin, wir sehen, welche Idee in diesem Kapitel festgehalten wird; es ist dieselbe, der wir schon bei Pseudo-Hieronymus begegnet sind: daß die Kirche siebenfältig gegliedert ist, genauer ausgedrückt: daß die Episkopalgewalt[213] in sieben Stufen sich entfaltet. So stellt das Kapitel „De gradibus in quibus Christus adfuit" eine weitere Phase in der Spekulation über die

---

[211] Siehe z. B. das Ordinationsgebet in den Apostolischen Konstitutionen: *da ei spiritum sanctum, spiritum propheticum*... Const. Apost. VIII 22 (Funk 527). Vgl. dazu A. Harnack, Über den Ursprung des Lektorates (TU II, 5, Beilage), Leipzig 1886, 67 ff.

[212] Mk 16, 17.

[213] Wasserschleben 168.

niederen Weihen dar. Es enthält im Kern schon die Auffassung des hohen Mittelalters, nach der alle, auch die niederen Weihegrade, als *iuris divini* erklärt werden[214].

d) Amalar von Metz und Pseudo-Alkuin

Wie die Grade der kirchlichen Hierarchie zum ersten Mal durch die Statuta Ecclesiae antiqua festgelegt, durch Isidor von Sevilla und den Verfasser der Schrift „De septem ordinibus" theologisch unterbaut worden waren, so wurden sie auch in der Zeit der karolingischen Reform übernommen.

Amalar von Metz[215] führt wie schon Isidor die Ordines minores auf das Alte Testament zurück. Das Verhältnis der höheren und der niederen Ordines zueinander stellt er folgendermaßen dar: während die höheren Ordines „in der Kirche notwendig sind", weil ohne sie das hl. Opfer überhaupt nicht richtig gefeiert werden kann, sind die niederen Weihestufen erst in einer späteren Zeit entstanden *in adiutorium praepositorum*, näherhin *quia crescente Ecclesia crevit officium ecclesiasticum*[216]. Dennoch verdanken auch die niederen Weihen nicht einer bloß zufälligen geschichtlichen Entwicklung ihr Dasein; ihre Amtsbefugnis stellt vielmehr einen Teil der höheren kirchlichen Amtsgewalt dar und war von Anfang an in dieser enthalten; nur haben die Presbyter diese Befugnis erst weitergegeben, als sie wegen der Menge der Gläubigen nicht mehr alle Aufgaben selbst erfüllen konnten. So ist die Gewalt der niederen Weihegrade gleichsam nur die Auseinanderfaltung der höheren, der priesterlichen Macht. Darum können die Träger der niederen Weihen ihre Befugnisse auch nicht für sich allein unter Ausschluß der höheren Würdenträger in Anspruch nehmen; die höheren Weihegrade haben vielmehr das Recht, auch die niedrigeren Amtsfunktionen auszuüben. So üben z. B. die Priester, wenn sie den Gläubigen die Hände auflegen, auch das Amt des Exorzisten aus; und wenn Aaron befohlen wurde, im Offenbarungszelt den Leuchter herzurichten, daß er vom Morgen bis zum Abend brenne (Ex 277, 20), so hat er auch noch als Hoherpriester Akolythendienste getan; ja, selbst Christus war Ostiarier und Lektor, als er das Buch der Hl. Schrift öffnete und las[217]. Wir finden also bei Amalar von Metz geschichtliche und übergeschichtliche Auffassung der niederen Weihen mitsammen verbunden. Die niederen Grade sind für ihn trotz ihres zeitlich späteren Auftretens nicht einfach-

[214] Thomas von Aquin hält wie die meisten Theologen des Mittelalters (darüber s. Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik III, Paderborn 1933, 568) auch die niederen Weihen für Sakramente, die einen Charakter eindrücken (S. Th., Suppl. q. 35, a. 2 c); ihre Amtsgewalt ist *implicite in diaconi potestate* enthalten; deshalb haben in der Urkirche alle niederen Dienste die Diakonen verrichtet, später jedoch, *cum ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia, quod implicite habet in uno ordine, explicite tradidit in diversis* (ebd. q. 37, a. 2 ad 2). Das Verhältnis der einzelnen Ordines untereinander ist *secundum relationem ad Eucharistiam* meisterhaft ausgeführt im Corpus desselben Artikels.

[215] Sein Werk „De ecclesiasticis officiis libri IV ad Ludovicum Pium" unter dem Namen Amalars von Trier bei Hittorp 101—338.

[216] Amalar von Metz, De eccl. off. II 6 (Hittorp 161 b).

[217] Ebd. (Hittorp 162 a).

hin Laienaufgaben, die erst allmählich in den sakralen Raum eindrangen und von dort unter Umständen wieder entlassen werden könnten; sie sind vielmehr von Anfang an von oben her gegeben und in der Gewalt eingeschlossen, welche die Apostel von Christus empfingen. So gehören auch die niederen Grade innerlich zur Kirche und bauen sie auf zu dem Hause und Tempel Gottes: *Sic una domus Dei construitur*[218].

Pseudo-Alkuin ist in seiner Auffassung über die kirchlichen Weihegrade ganz von Isidor abhängig. Auch er sieht die neutestamentliche Hierarchie vom Bischof bis zum Ostiarier hinab im levitischen Priestertum des Alten Testamentes vorgezeichnet. Aaron selbst war der Hohepriester, seine Söhne die Presbyter; von den übrigen aus dem Stamme Levi waren einige Ostiarier und standen als solche auf der ersten und untersten Stufe; auf der zweiten standen die Lektoren, dann folgten Exorzisten, Akolythen und Subdiakone; auf der sechsten und siebten Stufe standen die Diakone und Presbyter; auf die oberste Stufe endlich waren die Bischöfe oder die Hohenpriester gestellt. Das waren die acht Grade des göttlichen Dienstes, auf die auch der Prophet Ezechiel anspielt, wenn er bei der geheimnisvollen Vision des Tempels sagt: *Et in octo gradibus ascensus eius* (Ez 40, 37). So wurden alle Grade, die wir heute in der Kirche kennen, auch schon im Alten Testament genauestens eingehalten *(observantissime custodiebantur)* und die Kirche brauchte sie von dort nur übernehmen[219].

III. DIE ENTWICKLUNG DER NIEDEREN WEIHEN IM SPÄTEREN MITTELALTER

Erstarrung der Ordines minores

Den Anlaß zu unserer Fragestellung bildete ein Ereignis aus der Papstgeschichte, das so unerwartet dastand, daß es uns auffallen mußte. Während die meisten Päpste des 8. und 9. Jahrhunderts ihre kirchliche Laufbahn mit dem Subdiakonat begannen, ließ sich Leo VIII., den Otto I. im Jahre 963 an Stelle des lasterhaften Johannes XII. der Kirche zum Papst gegeben hatte, vor seiner Priesterweihe auch noch die Weihe zum Ostiarier, zum Lektor, zum Akolythen und zum Subdiakon erteilen[220]. Sein Nachfolger Johannes XIII. soll ebenfalls im Lauf der Jahre Ostiarier, Psalmist, Lektor, Exorzist, Akolyth und Subdiakon gewesen sein[221]. Von da ab tritt uns in der Geschichte des römischen Klerus diese Laufbahn öfters entgegen; Patricius Piccolomini, der Zeremoniär Pius' II. (1458—1464), stellt schließlich für den Fall, daß ein Laie zum Papst gewählt wird, die Regel auf: *accipiet tonsuram et ordines minores ut alii inferiores*[222]. Wir suchten nach einer Erklärung für diesen plötz-

[218] Walafried Strabo, De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum c. 31 (Hittorp 418 b).

[219] *Haec de octo gradibus diximus, qui veteris legis tempore observantissime custodiebantur, quod in novo testamento suscepit Ecclesia tanto melius, quanto et verius: quia illis omnia in figuram contingebant.* Pseudo-Alcuin, De div. off. (Hittorp 71 b).

[220] Mansi XVIII, 472.

[221] Duchesne, Liber Pontif. II 247.

[222] Mabillon, Museum Italicum II 586.

lichen Umschwung in der Praxis der römischen Kirche und hofften sie finden zu können in irgendwelchen außerrömischen Einflüssen, die sich seit der Mitte des 10. Jahrhunderts in Rom bemerkbar machten. Wir haben deshalb die Entwicklung der niederen Weihen auch auf dem Boden der gallikanischen Liturgie verfolgt, konnten aber dort keine andere Praxis entdecken als in Rom. Es galt zwar auch in der spanischen und in der fränkischen Landeskirche der Grundsatz, einen Laien nicht sofort zu höheren Graden zuzulassen, sondern vorher eine gewisse Bewährung zu verlangen, aber eine Verpflichtung, vor dem Empfang der höheren Weihen sich die niederen der Reihe nach geben zu lassen, bestand nicht; zur Zeit der karolingischen Reform schien es, daß von den alten Ordines überhaupt nur Subdiakonat und Akolythat übrig geblieben waren, die anderen wurden durch die *vita canonica* zurückgedrängt und eingeebnet zu einem einfachen Klerikat.

Nur in den Büchern war die alte Ordinesreihe erhalten geblieben; die Ordinationsformulare für die niederen Weihen wurden von einem Sakramentar in das andere übertragen und von den Sakramentarien in die Pontifikalien übernommen; auch in den großen Gesetzessammlungen der damaligen Zeit sind die Capitula de ordinationibus clericorum manchmal zu finden[223]. Die theologische Literatur hat an den überlieferten Ordines auch nicht mehr zu rütteln gewagt; ja, sie erfuhren dort eine Wertung, die jedes berechtigte Maß überschritt und im Widerspruch stand mit ihrer tatsächlichen Bedeutung. Das aber sollte genügen, um der alten Ordinesreihe zu gegebener Zeit auch in der kirchlichen Praxis wieder einen Platz zu verschaffen.

Als der deutsche Kaiser den Papst, der im Liber Pontificalis als *clericus a cunabulis* bezeichnet wird, absetzen und dafür einen Laien, den Protoskriniar Leo, auf den päpstlichen Thron erheben ließ, war er sich seines Wagnisses wohl bewußt. Er kannte die kirchlichen Canones, welche die Beförderung eines Laien zum Bischof verboten und eine vorherige Bewährung in irgendwelchen niedrigeren Weihegraden verlangten; er wollte sie auch, schon um unnötigen Widerstand zu vermeiden, nicht einfachhin übertreten; er suchte vielmehr ihren Vorschriften zu genügen, glaubte es aber getan zu haben, wenn sein Kandidat im Lauf von zwei Tagen alle Weihen vom Ostiariat angefangen nachholte. Wie war eine solch formalistische Auffassung möglich? Man wird vielleicht sagen können, Bischof Sico, der dem neugewählten Papst die fehlenden Weihen erteilt hat, sei damit nur einer Sitte gefolgt, die in den deutschen Landen schon länger üblich war. Dann bleibt uns aber immer noch die Frage: Wie konnte eine solche Sitte entstehen?

Wir brauchen uns bei der Beantwortung dieser Frage nur vor Augen halten, welche Stellung die niederen Weihen durch die Festlegung in den Statuta Ecclesiae antiqua und ihre Sanktionierung in den darauffolgenden theologischen Traktaten bekommen hatten. Während sie früher nichts anderes waren als kirchliche Dienste, die zu einem großen Teil abhängig waren von den augenblicklichen, konkreten Verhältnissen und mit ihnen sich ändern konnten und sollten, waren sie nun zu hierarchischen Graden geworden, mit den höheren Ordines fest zusammengeschlossen zu der einen kirchlichen Hierarchie. Sie tragen wie

[223] So in den Pseudo-Isidorischen Dekretalien: Hinschius 303 f.

diese eine *potestas* in sich; ja, ihre Gewalt ist ein Teil jener Macht, welche unmittelbar von Christus der Kirche gegeben wurde, die Christus selbst bereits ausgeübt hat und welche nun der Bischof in der Fülle besitzt. An Stelle des einfachen Amtes, des Dienstes, war jetzt die *potestas* in den Vordergrund gerückt. Ja, diese *potestas* war unabhängig vom Amt; auch wenn der Dienst nie ausgeübt wurde, blieb die *potestas* trotzdem bestehen. Auch die Übertragung dieser Gewalt mußte nicht unbedingt an den Dienst gebunden sein. Sie geschah durch die *ordinatio* und durch sie allein. Das gab auch der *ordinatio* selbst eine neue Bedeutung. Sie war nicht mehr die schlichte Einweisung in den Dienst, wie sie es in der alten Kirche einmal war[224]; sie verlieh jetzt einen Teil der kirchlichen Gewalt, gewährte dem Geweihten Zutritt zur Hierarchie und gab ihm Anrecht auf die Privilegien des klerikalen Standes.

Amt und Ordo waren auf diese Weise stark voneinander gelöst worden. Folgen dieser Loslösung blieben nicht aus. Man empfand es einerseits durchaus nicht als störend, wenn einigen von den niederen Ordines überhaupt kein Amt mehr entsprach. So war das Amt des Exorzisten seit dem 7. Jahrhundert auch im gallikanischen Kirchengebiet überflüssig geworden; trotzdem erhielt sich der Ordo, weil ja auch die *potestas* über die Dämonen der Kirche verblieb. Das Lektorenamt war ebenfalls schon lange nicht mehr notwendig, weil die Aufgaben, die ursprünglich zu ihm gehörten, so stark zusammengeschmolzen waren, daß sie auch von jedem anderen Kleriker übernommen werden konnten. Trotzdem blieb der *ordo lectoratus* gleichsam für sich und unabhängig von jedem Amt bestehen, weil man darin immer noch das *donum prophetiae* erkennen zu sollen glaubte, das ja auch in der Kirche nie erlöschen kann. Ja, man fand die Verbindung zwischen Ordo und Amt nicht einmal mehr dort, wo sie an sich noch ohne weiteres möglich gewesen wäre. So brauchte es immer noch jemanden, der die Sorge für das Gotteshaus übernahm; ja, dieses Amt wurde immer bedeutungsvoller, je größer die Kirchen, je kostbarer das Kirchengut und je reichhaltiger der Gottesdienst geworden war. Dennoch wurden nicht mehr Aufgaben des Ostiariers darin gesehen; sondern an Stelle des alten Ostiariates, bildete sich das Amt des *custos ecclesiae* heraus: ein Amt, dem man große Bedeutung beimaß, sodaß es vielfach durch einen höheren Kleriker ausgeübt und dem Amt eines Archipresbyters und Archidiakons an die Seite gestellt wurde[225]. Den Ostiariat aber ließ man immer noch als Ordo daneben bestehen; in Erinnerung an den Pförtnerdienst, den der Ostiarier ursprünglich zu besorgen hatte, deutete man diesen Ordo immer noch als Ausdruck und Anteil an jener Schlüsselgewalt, die für ewige Zeiten die hierarchische Kirche besitzt. So hat sich im Lauf der Zeit das Amt vom Ordo fast vollständig getrennt. Während sich das Amt weiter entwickelt hat, blieben die alten Ordines wie in einer Welt für sich als starre Formen erhalten.

[224] Vgl. die Ordinationen in der Kirchenordnung des Hippolyt: „Der Subdiakon wird ernannt, dem Diakon zu dienen" (D i x, a. a. O. 22).

[225] Der *custos ecclesiae* untersteht zwar dem Archidiakon, wird aber doch zusammen mit diesem und dem Archipresbyter zu den „Säulen der Kirche" gerechnet: *In his tribus ecclesiae columnis .. consistere debet alma mater ecclesia, ut ad hoc opus tales ordinentur, quales plus meliores et sanctiores esse viderint*; c. 2, X, de officio custodis, I, 27 (F r i e d b e r g II, 156).

Andererseits legte man auf die *ordinatio* immer noch großen Wert. Die *ordinatio* gewährte immer noch Rang und Stand innerhalb der kirchlichen Hierarchie. Sie gab dem Geweihten Anrecht auf die Privilegien dieses Standes. Und gerade um diese war es doch sehr vielen zu tun. Sie ließen sich die Tonsur und einige von den niederen Weihen erteilen; so konnte sie niemand mehr vor das weltliche Gericht ziehen und sie waren frei von den bürgerlichen Lasten[226]. Den Eltern lag viel daran, ihren Kindern möglichst früh die klerikalen Privilegien zu sichern; so kam es vor, daß Knaben, bevor sie überhaupt in die Unterscheidungsjahre getreten waren, Tonsur und niedere Weihen erhielten[227]. Vielleicht konnten sie den einen oder anderen kleinen Dienst an der Kirche ausüben[228], vielleicht aber kamen sie dafür überhaupt noch nicht in Frage; und als sie so alt waren, daß sie auch einen Dienst hätten übernehmen können, dachten sie nicht mehr daran es zu tun; ja, nicht einmal die Tonsur und das klerikale Kleid wollten sie tragen[229]. Die Bischöfe wußten zuerst lange nicht, sollten sie solche Kleriker zum Tragen der Tonsur verpflichten oder nicht. Bis dann schließlich von Rom die endgültige Entscheidung gegeben wurde: wer kein Benefizium inne hat und deswegen den Dienst an der Kirche auch wirklich nicht ausübt, braucht auch die Tonsur und das klerikale Kleid nicht tragen.

Die Aussicht auf die Benefizien bot einen weiteren Grund, die niederen Weihen sich geben zu lassen. Denn es gab ja nicht nur für die höheren Weihegrade kirchliche Benefizien, sondern auch für die niederen Grade waren solche geschaffen worden[230]. Diese wurden ebenfalls anfangs durch die bloße *ordinatio* übertragen. So ließen sich manche die niederen Weihen geben, um das Benefizium zu erhalten; mitunter

---

[226] Um der Privilegien ja nicht verlustig zu gehen, trugen manche vorübergehend oder auch immer die Tonsur und das klerikale Kleid, waren aber im übrigen verheiratet und gingen ihrem weltlichen Beruf nach: c. 9, X, de clericis coniugatis, III, 3 (Friedberg II, 459).

[227] So ließ sich ein Kleriker zum Priester weihen, ohne vorher zum Diakon geweiht worden zu sein, und gab als Begründung an, daß er *ante aetatem discretionis* ohnehin schon die „*ordines inferiores*“ empfangen habe: c. un., X, de clerico per saltum promoto, V, 29 (Friedberg II, 833). Ein Akolyth, der ministrierte, als sich sein Bruder auf den Rat einer Kartenaufschlägerin zum zweiten Mal taufen ließ, wird vom kirchlichen Gericht milder behandelt, weil er noch minderjährig ist: c. 2, X, de apostatis et reiterantibus baptisma, V, 9 (Friedberg II, 790 f).

[228] An sich sollten nur diejenigen geweiht werden, die an der Kirche dienen können und wollen: c. 35, X, de clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda, III, 5 (Friedberg II, 480). Oft gab man sich aber mit recht geringen Dienstleistungen zufrieden; so konnte ein Knabe, der ein bißchen singen und lesen konnte *(quum modicum sciret legere vel cantare)*, schon die Tonsur und die *corona clericalis* empfangen: c. 10, X, de clericis coniugatis, III, 3 (Friedberg II, 460).

[229] So wollte ein Akolyth aus der Gegend von Poitiers, nachdem er geheiratet hatte, die Tonsur nicht mehr tragen, weil das in seiner Heimat nicht Sitte ist: c. 7, X, de clericis coniugatis III, 3 (Friedberg II, 459); ein anderer, der in seiner Kindheit die Tonsur empfangen hatte und dann in den Militärdienst getreten war, schämte sich ebenfalls, die Tonsur noch weiterhin zu tragen: Ebd., c. 10 (Friedberg II, 460).

[230] c. 1, de filiis presbyterorum, I, 11 in VI° (Friedberg II, 977) unterscheidet zwischen *beneficium, cui cura non imminet animarum* und den *beneficia curam animarum habentia.*

wurden sogar Pfarren, also Benefizien, die an sich mit Seelsorge verbunden waren, an niedere Kleriker übertragen. Um das zu erreichen, genügte es, wenn man bei einem Grundherren, der zugleich Kirchherr oder wenigstens Patron der Kirche war, in Gunst und Ansehen stand. Die Kirche verlangte nur, daß der Inhaber der Benefizien Kleriker ist; wenn es sich um die Übergabe einer Pfarrei handelte, sollte der Benefiziat Presbyter sein; in Ausnahmefällen konnte sie auch einem niederen Kleriker übertragen werden, vorausgesetzt, daß er bald die Priesterweihe empfangen kann[231]. So ließ man sich also die niederen Weihen erteilen und den Bischöfen blieb wohl gewöhnlich nichts anderes übrig, als den Wünschen der Grundherren zu willfahren. In solchen Fällen war es natürlich belanglos, welche von den niederen Weihen gespendet wurden. Nachdem einmal Amt und Ordo von einander gelöst und die *ordinatio* zu einer bloßen Zeremonie herabgesunken war, konnten die niederen Weihen erteilt werden, sowie es dem Bischof gerade gut schien. Manche Bischöfe mögen dann wohl die Weihen vorgenommen haben, wie sie in den Pontifikalien enthalten waren, ohne viel auf bestimmte Voraussetzungen zu achten. So wurde es in manchen Gegenden Sitte, auch alle vier niederen Weihen der Reihe nach zu erteilen. In einem Schreiben an Cölestin III. (1191—1198) ist einmal die Rede von einem Kleriker, der *iuxta consuetudinem patriae* alle vier niederen Weihen empfangen hatte, damit aber nicht zufrieden war, sich deshalb auch noch unter die Kandidaten der höheren Weihegrade einschlich und so ohne Wissen des Bischofs noch am selben (!) Tag auch zum Subdiakon und Diakon geweiht wurde[232]. Wie diese *consuetudo patriae* entstanden ist, wissen wir nicht. Jedenfalls war es nicht mehr als eine lokale Sitte und die Weihen wurden der Reihe nach nur erteilt, weil es so nun einmal Sitte geworden war. Andere Gründe dürften kaum mehr maßgebend gewesen sein.

Unter solchen Voraussetzungen ist es nun nicht mehr verwunderlich, wenn Leo VIII. vor seiner Priester- und Bischofsweihe auch noch die niederen Weihen sich geben ließ; ja, es wundert uns nicht einmal mehr, wenn er dadurch den kirchlichen Vorschriften zu genügen glaubte. Die Erteilung der niederen Weihen war ja, soweit sie geübt wurde, schon lange ein formelle Angelegenheit geworden. Amt und Ordo waren von einander getrennt; man konnte die Weihe empfangen, auch ohne den Dienst auszuüben. Das Wesentliche aber, auf das man noch Wert legte, die Übertragung der kirchlichen Gewalt und der Eintritt in die kirchliche Hierarchie war auch mit der bloßen *ordinatio* gegeben. Gewiß sollten zwischen den einzelnen Weihen die Interstitien eingehalten werden; aber da es in erster Linie nicht mehr auf den Dienst, sondern nur noch auf die hierarchische Stellung ankam, änderte sich kaum mehr viel, wenn die Interstitien aus irgendeinem Grund einmal übergangen wurden. So haben wir um die Mitte des 10. Jahrhunderts die merkwürdige Erscheinung vor uns, die uns stark an die heutige Praxis erinnert, daß die niederen Weihen mitunter vom Ostiariat bis zum Sub-

---

[231] 5, X, de aetate et qualitate et ordine praeficiendorum, I, 14 (Friedberg II, 127).

[232] c. 2, X, de eo qui furtive ordinem suscepit, V, 30 (Friedberg II, 834).

diakonat der Reihe nach erteilt wurden, so wie sich die Formulare in den Pontifikalien fanden, ohne weiter auf ihren tieferen Sinn zu achten. So bildete diese Praxis schon damals einen Beweis, wie sehr die niederen Weihen bereits zu dieser Zeit ihren Sinn verloren hatten, und wir müssen uns nur noch fragen, ob diesen Mißstand niemand erkannt hat und ob niemand dagegen eingeschritten ist.

Die maßgebenden Stellen in Rom haben diese Mechanisierung der niederen Ordines nie gutgeheißen, ja sie haben sich gegen ihre formalistische Auffassung auf das entschiedenste gewehrt. Als Leo VIII. durch den Empfang der niederen Weihen den geforderten langjährigen Dienst in der Kirche ersetzen zu können meinte, hat sich ein Sturm gegen ihn erhoben. „Was haltet ihr davon, daß Bischof Sico einen Beamten und Neugetauften, diesen eidbrüchigen Leo in aller Eile zum Ostiarier, Lektor, Akolythen, Subdiakon und Diakon und dann noch schnell zum Presbyter geweiht hat, daß er also nicht davor zurückschreckte, ihn ohne jede Bewährung gegen alle Verordnungen der Väter für unseren Apostolischen Stuhl zu weihen?" Johannes XII. gelang es, mit diesen Worten die Römer noch einmal für sich zu gewinnen. Leo VIII. mußte fliehen und als nach seinem Tod der Bischof von Narni als Johannes XIII. zum Papst gewählt wurde, kann sich der Verfasser des Papstbuches nicht enthalten, mit einem deutlichen Seitenhieb auf Leo und seinen kaiserlichen Protektor die Bemerkung hinzuzufügen, daß Johannes XIII. *clericus a cunabulis* war, daß er *per distinctos ordines* aufgestiegen und darum *legitime et canonice* Papst geworden sei[233]. Die Reihe der Ordines, die er dabei anführte und die noch länger war als die Reihe der Weihen, die Leo empfangen hatte, ist sicher nicht richtig[234]. Er dürfte sie einfach aus einem der Pontifikalien, welche die deutschen Bischöfe, die ihren Kaiser damals nach Rom begleiteten, mitgebracht hatten, abgeschrieben und als Laufbahn Johannes' XIII. ausgegeben haben. Auf die genaue historische Wahrheit kam es ihm hier nicht mehr an; er wollte nur hervorheben, daß die Ordinationen allein nicht genügen, sondern daß es auf den Dienst ankommt, den man in den betreffenden Weihestufen ausübt. Auch in der Folgezeit war die Kirche von Rom unentwegt bemüht, den Zusammenhang zwischen Amt und Ordo wieder herzustellen und das Hauptgewicht nicht auf die *ordinatio,* sondern auf das Amt, den Dienst, zu legen. Auf die Anfragen, wie man es mit den Klerikern halten soll, die wohl einmal die Tonsur und die niederen Weihen empfangen, aber dann geheiratet hatten und weltlichen Geschäften nachgegangen waren, gibt Rom immer die Antwort: man soll sie nicht zwingen, Tonsur und klerikales Kleid zu tragen, denn sie gelten nicht als Kleriker; sie verlieren das Anrecht auf die Privilegien und selbstverständlich auch auf jedes kirchliche Benefizium[235]. Freilich wäre es besser, solche Leute überhaupt nicht zu weihen; denn für das Klerikat geeignet ist nur, wer an einer Kirche dienen kann und

---

[233] Duchesne, Liber Pontificalis II, 247.

[234] Das geht schon daraus hervor, daß es Psalmisten in Rom überhaupt nie gegeben hat; im übrigen widerspricht diese Laufbahn völlig der Tradition. Vgl. auch Andrieu. Les ordres mineurs 249 ff.

[235] c. un., de clericis coniugatis, III, 1 in VI° (Friedberg II, 1019); c. 1. 2. 4. 7. 9, X, de clericis coniugatis III, 3 (Friedberg II, 457 ff).

will[236]. Wenn man sie aber weiht, dann müssen sie für eine bestimmte Kirche geweiht werden und auch ein entsprechendes Benefizium erhalten[237].

In gleicher Weise hält Rom auch an dem anderen Grundsatz fest, der von jeher in der Kirche gegolten hat: daß die höheren Kleriker aus den Reihen des niederen Klerus genommen werden sollen. Es wird darum als selbstverständliche Voraussetzung angesehen, daß die jungen Kleriker, die irgendein niederes Kirchenamt an einer Pfarre ausüben, nicht zeitlebens in dieser Stellung verbleiben, sondern, wenn die Zeit dafür da ist, die Priesterweihe empfangen. Nur unter dieser Bedingung dürfen sie überhaupt ein Benefizium für sich in Anspruch nehmen und falls sich einer der niederen Kleriker ohne hinreichenden Grund weigern sollte, zu höheren Graden aufzusteigen, muß er auch auf das Benefizium, das er auf Grund seines niederen Kirchenamtes besitzt, verzichten[238]. Aus demselben Anliegen heraus verlangt die Kirche auch, daß selbst die niederen Kleriker unverheiratet bleiben, bzw. daß sie aus dem Kirchendienst austreten und das Benefizium wieder zurücklegen, sobald sie sich verheiraten[239]. So galten die niederen Kirchengrade auch noch im Mittelalter als Vorstufen der höheren Weihen, ja, sie hatten diese Aufgabe in noch viel ausschließlicherem Sinn zu erfüllen als früher. Es bleibt zwar immer noch zu berücksichtigen, daß die Praxis mit diesen Forderungen nicht immer übereinstimmte. Tatsächlich gab es genug Kleriker, die in der Ehe lebten und auch gar nicht daran dachten, Enthaltsamkeit zu geloben, und dennoch irgendein niederes Kirchenamt mit einem entsprechenden Benefizium innehatten[240]. Aber wir erkennen doch daraus das Bestreben der Kirche, dem Empfang der höheren Weihen die Bewährung in einem niederen Kirchendienst vorauszuschicken und in diesem Stufencharakter der niederen Weihen ihre wichtigste Aufgabe zu sehen. Wenn wir aber fragen, welche von den niederen Ordines nach den Vorschriften der Kirche der Kleriker auf sich zu nehmen hatte, bevor er zu höheren Graden zugelassen wurde, erhalten wir weniger denn je eine eindeutige Antwort. Wir haben schon erwähnt, daß es in manchen Gegenden Sitte wurde, alle vier niederen Weihen der Reihe nach zu erteilen[241]; aber das wird von Cölestin III. nur als eine *consuetudo patriae* eines bestimmten Klerikers bezeichnet; es war nur eine Gewohnheit und kein Gesetz und selbst diese Gewohnheit dürfte am Ende des 12. Jahrhunderts noch nicht allgemein gewesen sein. Rom hat zum mindesten nicht klar Stellung dazu genommen. Es

---

236 35, X, de praebendis et dignitatibus III, 5 (F r i e d b e r g II, 480).

237 c. 2, X, de praebendis et dignitatibus, III, 5 (F r i e d b e r g II, 465).

238 Als hinreichender Grund galt ein *delictum occultum*; in diesem Fall durfte der Kleriker im niederen Kirchenamt zeitlebens verbleiben, vorausgesetzt, daß es die Notwendigkeit oder der Nutzen der Kirche verlangte (c. 4, X, de temporibus ordinationum I, 11: F r i e d b e r g II, 118).

239 Siehe oben Anm. 235.

240 Dem Bischof von Herford wird gestattet, daß er die niederen Kleriker, die verheiratet sind, aber infolge der Nachgiebigkeit seiner Vorgänger dennoch ein Benefizium ihr eigen nennen, im Besitz des Benefiziums belassen darf, weil derartige Fälle in seiner Diözese sehr häufig sind und eine Änderung ohne Blutvergießen kaum möglich ist (c. 2, X, de praebendis et dignitatibus, III, 3: F r i e d b e r g, II, 457).

241 Siehe oben Anm. 232.

wird zwar manchmal in den Verordnungen der Päpste betont, daß man sich bei Klerikern, die von einem fremden Bischof geweiht wurden, auch hinsichtlich der *ordines inferiores* erkundigen soll, ob sie wohl nicht *aliquibus praetermissis per saltum* erteilt worden seien[242]; aber andererseits erleben wir es, daß auch nach Leo VIII. und Johannes XIII. Männer den päpstlichen Stuhl bestiegen, die am Tag ihrer Wahl noch Laien waren[243]. Im Decretum des Gratian finden wir die verschiedensten Stufenleitern aus den alten päpstlichen Dekretalen nebeneinander stehen; Gratian sieht sich nicht veranlaßt, die Widersprüche auszugleichen, wahrscheinlich weil er diese Bestimmungen gar nicht im strengen Sinn ihres Wortlautes nimmt, sondern nur einen Beweis für den ganz allgemeinen Satz in ihnen erblickt: *laici non sunt in episcopum ordinandi, sed per distinctos ordines prius probandi*[244]. Welche Ordines darunter im einzelnen zu verstehen sind, ob alle vier oder nur der eine oder andere von ihnen, will weder Gratian noch sonst irgendein kirchlicher Canon festsetzen. Der Kirche ist es wie zur Zeit eines Innozenz I. auch im Mittelalter nur darum zu tun, daß niemand zum Priester geweiht werde, der nicht vorher lange erprobt und bewährt wurde[245]. Durch welchen Dienst diese Bewährung erreicht werden soll, wird durch kein Gesetz geregelt. Die Folge davon war, daß in der Praxis der niederen Weihen eine ziemliche Willkür herrschte. In manchen Gebieten wurden die niederen Weihen überhaupt nicht erteilt[246], in anderen Orten wurden sie gespendet; Rom selber dürfte sich im Lauf der Zeit dem allgemeineren Brauch angeschlossen haben, sodaß im 15. Jahrhundert Patricius Piccolomini in dem schon erwähnten Ordo für den Fall, daß ein Laie zum Papst gewählt wird, die Regel aufstellt: *accipiet tonsuram et ordines minores*. Auf alle Fälle fehlte jede Einheitlichkeit; dazu waren Amt und Ordo nicht mehr aneinander gebunden. Als daher die Stürme der Reformation über die Kirche hereinbrachen, konnte es gar nicht anders sein, als daß die Ordines minores von den Neuerern und wohl auch von den Katholiken selbst als überflüssig und sinnlos[247] empfunden werden.

IV. DER REFORMVERSUCH DES TRIDENTINISCHEN KONZILS

Die Reform an Haupt und Gliedern, nach der man schon seit Jahrhunderten gerufen hatte und die auf dem Konzil von Trient endlich in Angriff genommen wurde, mußte auch an der Einrichtung der niederen Ordines, die in den Augen der Häretiker längst schon verächtlich geworden war, einiges ändern. Das Konzil hat die Wurzel aller Miß-

---

[242] c. 1, X, de clericis peregrinis, I, 22 (Friedberg II, 148).

[243] So z. B. Benedikt VIII. (1012—1024): Dictionn. d'Hist. eccl. VIII, 61 f; und Johannes XIX. (1024—1032): Watterich, Pontificum Romanorum Vitae, I, 70, n. 2.

[244] D. LXI (Friedberg I, 227 ff).

[245] Innocenz I., Ep. ad Fel. ep. (PL 84, 654).

[246] Das Tridentinum spricht davon, daß die Erteilung der niederen Ordines an mehreren Orten eine Zeit lang überhaupt unterblieben sei *(pluribus in locis aliquamdiu intermissae)*: Sess. XXIII, Decr. sup. ref., c. 17 (Ehses, Conc. Trid. Act. VI, 627).

[247] Ebd.

stände, die in der Lösung von Amt und Ordo lag, klar gesehen. Es war darum sein erstes Anliegen, die niederen Ordines in ihrer ursprünglichen Eigenart als selbständige, kirchliche Ämter wiederherzustellen. Die Funktionen der niederen Weihegrade sollten infolgedessen von niemandem anderen ausgeübt werden außer von denen, die dazu geweiht waren[248]. Und umgekehrt sollte jeder, der die niederen Weihen empfangen hat, den Dienst, der mit ihnen verbunden ist, auch wirklich erfüllen. In erster Linie kommen dafür natürlich jene in Betracht, die den geistlichen Stand erwählt haben, um Gott einmal als Priester zu dienen[249]. Sie sollen, soweit es möglich ist, den Dienst an der Kirche, der sie zugeschrieben sind — wir werden darunter wohl die Kirche ihrer Heimatpfarre verstehen müssen — ausüben[250]. Wenn sie zur Zeit ihrer Studien den größten Teil des Jahres in einem der Seminarien, die zu errichten den Bischöfen zur strengen Pflicht gemacht wird, zubringen, dann sollen sie wenigstens an den Festtagen entweder an der Kathedralkirche selbst oder in einer anderen Kirche der Stadt den Dienst verrichten[251]. Auf diese praktische Betätigung legt das Konzil großen Wert. Sie gehört mit zur Ausbildung eines Priesters und wie schon zu den Zeiten eines Cornelius und Cyprian der junge Kleriker nicht in der Schule auf den Beruf vorbereitet werden konnte, so sollte auch jetzt die Schulbildung allein nicht genügen. Subdiakone und Diakone müssen sich nach der Weisung des Konzils von Trient zuerst in den niederen Dienstklassen bewährt haben. So sollen die niederen Weihegrade, die unter Einhaltung der Interstitien der Reihe nach durchlaufen werden, ihre alte Bedeutung als Vorstufen beibehalten, bzw. wieder erlangen[252]. Dabei ist es für uns interessant, daß das Konzil die Ordinesreihe der Statuta Ecclesiae antiqua, ohne etwas daran zu ändern, wie selbstverständlich übernimmt. Sie wird auch jetzt noch nicht durch ein Gesetz ausdrücklich vorgeschrieben; wohl aber wird die Gewohnheit, die sich inzwischen doch in den meisten Kirchengebieten durchgesetzt haben muß, wie ein Gesetz gewertet. Wie weit sie noch sinnvoll war, darüber wollte das Konzil kaum entscheiden, zumal es noch weit wichtigere Fragen zu lösen hatte.

Nun war aber die Zahl der Kleriker, die sich in den Seminarien auf den Priesterberuf vorbereiteten, viel zu gering, als daß sie alle Dienstleistungen in den einzelnen Kirchen hätten übernehmen können. Trotzdem hält das Konzil an dem Grundsatz, daß der niedere Kirchendienst an den Ordo gebunden bleibe, fest. Deswegen trifft es für den Fall, daß unter Umständen die Priesterkandidaten nicht ausreichen, um allen Ansprüchen zu genügen, die Bestimmung: *si coelibes praesto non erunt, suffici possunt etiam coniugati vitae probatae*[253]. Es wird auf das Dekret Bonifaz' VIII. zurückgegriffen, der, die Erlässe seiner Vorgänger mildernd, auch den verheirateten Klerikern die Privilegien des

---

248 Ebd.
249 Ebd. c. 4 (Ehses 625).
250 Ebd. c. 11 (Ehses 626).
251 Ebd. c. 18 (Ehses 628).
252 Ebd. c. 11: ... *ita de gradu in gradum ascendant, ut in eis cum aetate vitae meritum et doctrina maior accrescat* (Ehses 626).
253 Ebd. c. 17 (Ehses 627 f).

Klerus zuerkennt, vorausgesetzt, daß sie das klerikale Kleid und die Tonsur tragen und nur einmal, und zwar mit einer Jungfrau, verheiratet sind[254]. Das Konzil sieht also in den niederen Ordines nicht mehr bloß Durchgangsstufen für die Priesterkandidaten, sondern es sieht in ihnen in erster Linie das kirchliche Amt. Demnach unterscheidet das Konzil zwei Gruppen von Klerikern: solche, die im Auftrag des Bischofs in ihrer Stellung als niedere Kleriker zeitlebens verbleiben und so der Kirche dienen, und solche, die an einem Seminar oder einer Universität studieren, *quasi in via ad maiores ordines suscipiendos*[255]. Beide Gruppen sollen, soweit es möglich ist, für ihren Dienst ein entsprechendes Benefizium oder wenigstens ein Stipendium erhalten[256].

Bei dem Bemühen des Konzils, die niederen Ordines in ihrem Amtscharakter wiederherzustellen, mußte es natürlich sehr bald deutlich werden, daß die Aufgaben, die man bisher mit diesen Weihegraden verbunden hat, in keiner Weise ausreichten, um sie als selbständige kirchliche Ämter zu rechtfertigen. Vor allem spürte man, daß die niederen Ordines schon seit Jahrhunderten der lebendigen Entwicklung fern gestanden sind und für die Seelsorge schon lange keine Bedeutung mehr hatten; sie wurden nur künstlich konserviert und zuletzt in einer Gestalt überliefert, die man auch auf dem Konzil von Trient als veraltet empfand. So mußte der Versuch gemacht werden, sie doch endlich einmal wieder in das kirchliche Leben hineinzustellen und den geänderten Verhältnissen anzupassen. In den „Canones reformati abusuum de sacramento ordinis“[257] werden neben den Aufgaben, die man seit den Statuta Ecclesiae antiqua und seit Isidor von Sevilla immer als die Aufgaben der niederen Kirchenämtern bezeichnete, neue hinzugefügt, die etwas mehr den geänderten Verhältnissen entsprachen. So heißt es vom Ostiarius, nachdem man aus der Tradition die Sorge für die Reinlichkeit des Gotteshauses, die Bewachung der Tore und das Läuten der Glocken als seine Dienstleistungen angeführt hat: *si haec munera minus commode in aliquibus locis exerceri possint, (ut)... ostiarii eam cessationem aliqua utili opera compensent*[258]; so können sie z. B. die Sorge für die Friedhöfe übernehmen, können dem Pfarrer die Seelsorge erleichtern, indem sie den Empfang der Osterkommunion kontrollieren, darauf achten, wie die Sonntagspflicht in der Gemeinde erfüllt wird und das Ergebnis in Büchern, die sie eigens dafür anlegen, auch schriftlich festhalten. Für die Lektoren wäre es eine zeitgemäße Aufgabe,

---

[254] Während Honorius III. (1216—1227) den verheirateten Klerikern die Privilegien nicht zuerkennen will *(quum ... publice uxorati viri ecclesiastici non exsistant, dum se sic saecularibus negotiis implicant, aequanimiter duximus tolerandum, si a talibus iustitias debitas velut ab aliis uxoratis exigas;* c. 9, X, de clericis uxoratis, III, 3 [Friedberg II, 459]), setzt Bonifaz VIII. (1294—1303) fest: *Clerici, qui cum unicis et virginibus contraxerunt, si tonsuram et vestes deferant clericales, privilegium retineant canonis ab Innocentio Papa II. praedecessore nostro editi in favorem totius ordinis clericalis;* c. 1, de clericis coniugatius, III, 2 in VI° (Friedberg II, 1019).

[255] Decr. sup. ref. c. 6 (Ehses 625).

[256] Ebd. c. 17 (Ehses 627 f).

[257] Diese Canones finden sich zwar nicht in allen Handschriften, sind aber trotzdem hinreichend bezeugt; Ehses, a. a. O. 592, Anm. 3.

[258] Ebd., c. 16 (Ehses 598 f).

wenn sie an den Quatembertagen die langen Prophetien dem Volke vorläsen und an den übrigen Tagen die Zeit bis zum Beginn des Gottesdienstes mit Lesungen aus dem Alten Testament oder aus den Kirchenvätern ausfüllten. Der Exorzist soll die Sorge für die Kranken übernehmen; soll dem Pfarrer oder dem Bischof die Kranken des Ortes melden; beim Gottesdienst soll er als Ordner auftreten, soll ansagen, wann aufzustehen ist, wann Kniebeugungen und wann Kreuzzeichen zu machen sind[259]. Der Akolyth, dessen erste Aufgabe es sein wird, bei der Spendung der Sakramente zu dienen, kann außerdem noch die Namen der Täuflinge und Firmlinge sowie der Brautleute in die Bücher eintragen[260]. Für den Subdiakon endlich wäre es eine äußerst zeitgemäße Arbeit, den Katechismusunterricht zu übernehmen.

Mögen diese Vorschläge auch noch mangelhaft erscheinen, besonders wenn wir sie mit heutigen Verhältnissen vergleichen, so merken wir doch das Anliegen des Konzils heraus, die Einrichtung der niederen Ordines unter allen Umständen den konkreten Zeitverhältnissen anzupassen. Die Werke der Caritas, die Kanzleiarbeiten, selbstverständlich auch der Mesnerdienst und noch manches andere wären heute genau so Aufgabe der Ordines minores, wie sie es vor 1500 Jahren gewesen sind. Nur müßten die niederen Kirchenämter, damit sie diesen ihren Aufgaben auch wirklich gerecht werden können, immer wieder von neuem in die Zeit hineingestellt werden, auch wenn sich ihre Gestalt dabei nicht unbedeutend ändert. Das führt uns allerdings zu der Frage, ob die Reform des Tridentinums nicht noch etwas tiefer hätte greifen müssen. Es hat doch schon die Entwicklung, welche die niederen Weihen in der römischen Kirche des Frühmittelalters erfahren haben, gezeigt, daß die alten Ordines nicht den geeigneten Rahmen bieten für alle Aufgaben, die im Lauf der Zeit neu in der Kirche hinzukommen. Man darf sie in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht festhalten; denn es gehört innerlich zur Eigenart des niederen Kirchenamtes, daß es keine feste, unveränderliche Gestalt besitzt: man muß zusehen können, wie es in der einen Gestalt selbst völlig verschwindet, um in einer anderen wieder zu erstehen. So hätte wohl das Tridentinum die altüberlieferten Ordines zum Teil ganz fallen lassen müssen, um sie durch neue Kirchenämter zu ersetzen. Neuer Wein läßt sich auch hier nicht in alte Schläuche gießen; wenn man es trotzdem versucht, geht der neue Wein verloren. Das Schicksal der Ordines minores in der nachtridentinischen Zeit hat dieses Wort wieder einmal bestätigt. Die Reform des Tridentinums war ein Versuch, ein guter Ansatz, um die niederen Weihen wieder zu verlebendigen; es wurde die Richtung gewiesen, und wäre man in dieser Richtung weiter gegangen, hätte die Verlebendigung auch gelingen können. Tatsächlich aber hat man die Tendenzen des Konzils nicht aufgegriffen. Wie das Konzil zu sehr festgehalten hat an den alten Formen und sie nur ein wenig auszuweiten, aber nicht zu sprengen gewagt hat, so fand man erst recht in der späteren Zeit den Mut nicht mehr dazu. So haben die niederen Weihen ihre alte Bedeutung als Ämter bis heute nicht wieder erhalten. Man

---

259 Ebd. (Ehses 600).
260 Ebd.

scheute sich auch, Verheiratete, die den niederen Kirchendienst als Lebensberuf ergriffen hatten, heranzuziehen und ihnen die Weihen zu erteilen. Man beschränkte sich lieber darauf, sie nur den Priesterkandidaten zu spenden, obwohl man gleichzeitig gezwungen war, den tatsächlichen Dienst auf ein Minimum einzuschränken, damit die Studien nicht Schaden leiden. So behielt man die niederen Ordines nur noch als Vorstufen bei und berief sich auf den 4. Canon des tridentinischen Reformdekretes, in dem es heißt, man solle die Tonsur nur denen erteilen, von denen man erwarten darf, daß sie den geistlichen Stand nicht bloß aus List, um dem weltlichen Gericht zu entkommen, erwählt haben, sondern entschlossen sind, Gott wirklich treu zu dienen *(ut Deo fidelem cultum praestent)*[261]. Man hat diesen Gottesdienst ausschließlich vom priesterlichen Dienst verstanden[262] und übersah dabei, daß das Konzil an einer parallelen Stelle das Wort *cultus* durch das allgemeinere Wort *ministerium* ersetzt hat und damit auch jene Kleriker miteinbegreifen wollte, die wohl in einem der niedrigeren Weihegrade Gott dienen wollen, aber nicht daran denken, auch das Priesteramt auf sich zu nehmen[263]. Da aber die niederen Weihen in demselben Augenblick, in dem ihnen der Amtscharakter genommen wird, auch ihre Aufgabe als Vorstufe nicht erfüllen können, blieben sie auch nach dem tridentinischen Reformversuch nicht mehr als eine sinnentleerte Form. Leider ist dieser Zustand durch den Codex Iuris Canonici von neuem festgehalten worden, obwohl er weder dem inneren Wesen der niederen Weihen noch der echten kirchlichen Tradition entspricht, sondern durch äußere, zum Teil sehr unkirchliche Einflüsse geworden ist.

Ergebnis

Nach dem Konzil von Trient ist es der tiefste Sinn der Ordines minores *gradus in sacerdotium* zu sein. Sie bilden in der Kirche jenen Raum, der unmittelbar vor dem Heiligtum liegt; sie schließen Aufgaben in sich, die in besonderer Weise dem Aufbau des Leibes Christi dienen wollen; sie sind innerlich bereits auf das letzte Anliegen der Kirche, auf Seelsorge und Gottesdienst, ausgerichtet. So sind sie auch geeignet, Ort der Bewährung für alle jene zu sein, die das Verlangen in sich tragen, als Priester Diener des Wortes und Ausspender der Geheimnisse Gottes zu werden.

Freilich gehört dazu, daß die niederen Kirchenämter auch wirklich Ämter sind, daß sie der Seelsorge dienen und nicht zu einer bloßen Zeremonie entleert werden. Damit steht nun unsere Frage, die wir anfangs stellten, wie nämlich unter dieser Voraussetzung die niederen Weihen in ihrer heutigen Gestalt wirklich als Stufen gelten können, mit doppelter Dringlichkeit vor uns. Nachdem wir den Gang durch

---

[261] Decr. sup. ref., c. 4: *Prima tonsura non initientur, ... de quibus probabilis coniectura non sit, eos non saecularis fraude iudicii fugiendi, sed ut Deo fidelem cultum praestent, hoc vitae genus elegisse* (Ehses 625).

[262] Innocenz XIII., const. *Apostolici ministerii* (23. maii 1723), § 2 (P. Card. Gasparri, Codicis Juris Canonici Fontes, Romae 1923, 583); Benedikt XIII., const. *In supremo* (23. sept. 1724), § 2 (ebd. 599).

[263] Decr. sup. ref. c. 18 (Ehses 628).

die Geschichte zu Ende gegangen sind, müssen wir von neuem feststellen: die Ordines minores, die wir heute in der Kirche finden, sind keine echten Ordines mehr; es ist kein Amt mehr mit ihnen verbunden und darum können sie auch ihre tiefste Aufgabe, *gradus in sacerdotium* zu sein, nicht mehr erfüllen.

Andererseits muß doch der Canon des Konzils: *Si quis dixerit, non esse in Ecclesia catholica... ordines minores...: A. S.*, auch heute Geltung haben. Positiv gewendet heißt das aber: daß in der Kirche immer und unter allen Umständen neben dem eigentlich priesterlichen Amt noch andere Ämter bestehen werden, die den priesterlichen Aufgaben dienen, darauf vorbereiten und so Stufen darstellen, auf denen man zum Heiligtum emporsteigt. Wenn nun die niederen Ordines in ihrer heutigen Gestalt nicht mehr als solche angesprochen werden können, wenn sie keine niederen Ordines mehr sind, dann hätte der Canon des Konzils seine Gültigkeit verloren.

Vielleicht müssen wir uns da erinnern an jene Gestalt der niederen Weihegrade, die sie in der ersten Kirche noch hatten. Es gab damals keinen festgefügten Weiheritus. Sie waren anfangs auch noch keine klerikalen Grade; aber sie waren Ämter, aus den brennenden Nöten der Kirche herausgewachsen; und es gab auch Männer, die diese Ämter auf sich nahmen, die sich und ihre ganze Kraft in den Dienst der Kirche stellten und die darum zu gegebener Zeit in den Klerus aufgenommen wurden, d. h. unter jene Menschen, deren Anteil der Herr geworden war. Und heute gibt es wieder tausend Aufgaben, die zwar keine unmittelbar priesterlichen seelsorglichen Aufgaben sind, die aber der Seelsorge dienen; Aufgaben, die der Priester nicht mehr erfüllen kann, wenn er nicht den Dienst am Wort vernachlässigen will, die aber dennoch erfüllt werden müssen, wenn Gottesdienst und Seelsorge, wenn der Aufbau des Leibes Christi voranschreiten soll. Und auch heute gibt es Menschen, die bereit sind, diese Aufgaben zu erfüllen und ihre ganze Zeit und Kraft in ihren Dienst zu stellen. Sie sind zum größten Teil noch Laien; aber sie sind sich bewußt, daß der übernommene Dienst ein heiliger Dienst ist, der nicht von einem Angestellten erfüllt wird, sondern der ein ganz bestimmtes Ethos voraussetzt; der Menschen verlangt, die selber erfaßt sind von jener inneren Sinnrichtung, die diesen Aufgaben innewohnt und die auf das Heiligtum hindrängt. Deswegen ist auch heute wieder an manchen Stellen das Streben spürbar, aus dem laikalen Raum herauszutreten und auch äußerlich und kirchenrechtlich eine Lebensform zu finden, die dem geweihten Dienst entspricht. Wenn wir nicht an starren Formen haften, sondern uns einen Blick bewahrt haben für das Leben, dann werden wir kaum anders können als in diesen Einrichtungen die moderne Gestalt der Ordines minores erkennen. Der Canon des Tridentinischen Konzils hat auch heute seine Gültigkeit noch nicht verloren; nur müssen wir die niederen Weihen, von denen er spricht, dort suchen, wo sie zu finden sind: nicht in erstarrten Formen, sondern in den Aufgaben, die das Leben stellt.

Das Konzil sagt aber noch mehr. Es sagt auch, daß die niederen Weihen Stufen darstellen, auf denen man zum Priestertum emporsteigt. Die Laufbahn des Klerikers aber geht heute noch einen anderen Weg.

Da mag nun ein Gedanke lebendig werden, der uns in der frühmittelalterlichen Theologie über die niederen Weihen begegnet ist. Pseudo-Alkuin hat uns an das Wort des Propheten Ezechiel erinnert, der vom Tempel der Kirche sagt: *Et in octo gradibus ascensus eius;* er nennt die niederen Ordines „Grade“ und „Stufen“, weil sich in ihnen die Kirche aufbaut: *Sic una domus Dei construitur.* Diese Auffassung schließt sich unmittelbar an jenes Bild der Kirche an, das uns schon der hl. Paulus entworfen hat. „Die einen hat Gott zu Aposteln bestellt, andere zu Lehrern; die einen für Wundertaten, andere für Krankenheilungen; die einen für Hilfeleistungen, die anderen für Verwaltungsaufgaben“ (1 Kor 12, 28). Alle aber sind der eine Leib Christi, der sich aus vielen Gliedern aufbaut. Wie schon der hl. Paulus die Verwaltungsaufgaben und die Ämter neben die Propheten- und Sprachengabe stellt, so sieht auch das frühe Mittelalter die kirchliche Hierarchie als einen Ausschnitt jener Gnadengaben an, die bereits in der ersten Kirche zusammenwirkten. So dürfen auch wir den Stufencharakter der niederen Weihegrade nicht einengen auf den sehr sekundären Sinn, den sie als Vorstufen der Vorbereitung im Bildungsgang des Klerikers besitzen. Diesem voraus geht noch ein anderer Sinn von „Stufe“; der wird von den niederen Weihegraden auch schon erfüllt, sofern sie Ämter sind und nichts als das; denn auch so bilden sie bereits das festgefügte Fundament, auf dem sich das innerste Heiligtum des Tempels, zu dem nur die Priester Zutritt haben, erhebt. Dieser Sinn von Stufe ist der primäre, der jede andere Bedeutung von Stufe begründet und trägt. Nur weil die niederen Weihegrade schon durch den bloßen Dienst, den sie besagen, innerlich ausgerichtet sind auf die seelsorglichen Aufgaben der Kirche, sind sie imstande, einen Teil der Vorbereitung des jungen Klerikers zu tragen. So wird es von neuem deutlich, daß Ordo und Amt notwendig verbunden sein müssen, wenn sie *gradus in sacerdotium* sein wollen. Wenn daher das Konzil von Trient und heute das kirchliche Gesetzbuch[264] verlangt, daß die Kleriker, die sich auf das Priestertum vorbereiten, zuerst in einem niederen Kirchenamt sich üben, dann ist diesem Wunsch nicht genügt, wenn nur die Ordinationen der Reihe nach erteilt werden, mit denen schon lange kein wirklicher Dienst mehr verbunden ist. Man müßte vielmehr den Dienst verlangen in jenen Ämtern, die auch heute bestehen, weil sie aus den lebendigen Bedürfnissen der Seelsorge herausgewachsen sind, wenn sie auch vielleicht noch keine klerikalen Stände sind. Ob sie es einmal werden und ob für sie auch einmal ein Initiationsritus geschaffen wird, ist eine zweitrangige, unwesentliche Frage. Vielleicht wäre es besser, man würde gerade hier auf solche Formen nicht zu großen Wert legen; tragen sie ja immer die Gefahr in sich, zu erstarren und dann als sinnlos gewordene Formen weiter geschleppt zu werden. Zu den niederen Kirchenämtern gehört es aber wesentlich, daß sie nicht zu genau festgelegt werden, sondern im Fluß lebendiger Entwicklung bleiben. Wohl aber wäre es wichtig, daß man die Bedeutung dieser Dienste nicht unterschätze. Heute ist es doch eine der dringlichsten Forderungen, daß der Priester und der

[264] CIC c. 978, § 1.

Seelsorger sich frei halten kann für den Dienst am Wort und an den Geheimnissen Gottes und seine Kraft und seine Zeit nicht dazu verwenden muß, um den Tischen zu dienen. Heute müssen mehr denn je diese Aufgaben, die am Rand der Seelsorge stehen, die aber wichtige Vorarbeiten darstellen, damit die eigentliche Seelsorge gelingen kann, an andere abgegeben werden. Der junge Kleriker aber könnte sich in diesem Dienst wirklich bewähren und das alte und doch nie veraltete Anliegen der Kirche wäre erfüllt, daß niemand „im himmlischen Kriegsdienst Führer sein darf, der nicht vorher gelernt hat, Rekrut zu sein“.

DIE THEOLOGIE DER CHRISTUSMYSTIK GREGORS VON NYSSA

Von Aloisius L i e s k e S. J. †

(Schluß)

3. Gottmenschentum Christi

Die Begegnung der ersten beiden Motive, der Gottbildlichkeit der Seele mit ihrem naturhaften Drang nach unmittelbarer Schau und der radikalen Endlichkeit *(διάστημα)* geschöpflicher Existenz, bedeutet für Gregor von Nyssa, wie uns bereits aus der Beschreibung seiner Mystik bekannt ist, das Paradoxon unerfüllbarer Sehnsucht[150]. Und nur deshalb zerfällt dieses Paradoxon ruhiger Ruhelosigkeit und ewigen Über-sich-hinaus-Schreitens nicht in nichts, weil es vom Geheimnis unserer Verbindung mit dem Gottmenschentum Jesu Christi in der Kirche getragen ist. Nur darum kann sich das Geheimnis unserer Christusgestaltung im Wachstum des Glaubens und der Liebe verwirklichen und so die Einheit des Entgegengesetzten vor ihrer Auflösung bewahren, weil auch das menschgewordene Wort geschöpfliches Dasein und göttliche Unwandelbarkeit in der Raumzeitlichkeit unseres Lebens in sich selbst wundersam vereinte[151], durch die Annahme der menschlichen Natur selbst in Seinsverbindung mit der ganzen Menschheit trat und dadurch die ganze Masse des Menschengeschlechtes in sich aufnahm[152]: „Das Wort, das im Anfang bei Gott und Gott selbst war (Jo 1, 1), ist in unsern letzten Tagen aus Liebe zu uns Fleisch geworden und dadurch mit der Niedrigkeit unserer Natur in Gemeinschaft getreten. Indem es sich mit dem Menschen vereinte, hat es unsere g e s a m t e Natur in sich aufgenommen, damit durch diese Verbindung mit der Gottheit auch die Menschheit mitvergottet und so das G e s a m t unserer Natur in jener Erstlingsgabe mitgeheiligt würde"[153]. Und ähnlich in seiner Großen Katechese: „Denn da nicht anderswoher, sondern aus unserer Masse *(ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος)* das Gott beherbergende Fleisch, das in der Auferstehung zugleich mit der Gottheit erhöht wurde, genommen ward, so muß — gleichsam als wäre die Menschheit ein einziger Organismus *(καθάπερ τινὸς ζώου πάσης τῆς φύσεως)* — die Auferstehung des Teiles auch auf das Ganze *(ἐπὶ τὸ πᾶν)* in ähnlicher Weise übergehen, wie in unserm Leibe die Tätigkeit eines Sinnesorganes auch dem mit dem Teile verbundenen G a n z e n Mitemp-

[150] Hldhom. XIII (44, 1045 D). Epist. III (46, 1021 C; ed. Pasquali 24).

[151] In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 B).

[152] C. Eunom. II (45, 533 A; ed. Jaeger II 355, 4—10). Vgl.: *τὸ κοινὸν τῆς φύσεως*, Hldhom. XIII (44, 1048 A); *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ κοινοῦ φυράματος*, ebd. (44, 1056 B). Ähnlich Adv. Apollin. (45, 1152 C); Or. catech. c. 32 (45, 80 C. 88 A).

[153] Adv. Apollin. (45, 1152 C). Statt *συναποθεωρηθῇ* lesen wir mit der Migne-Korrektur *συναποθεωθῇ*.

findung *(συναίσθησιν)* verleiht. Denn kraft der eng zusammenhängenden Einheit der Natur *(κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως)* wird die Auferstehung des Teiles auch dem Gesamt *(τὸ ὅλον)* zuteil[154].

So ward Christus zur Erstlingsfrucht der neuen Menschheit[155]. Er ward zur Fülle göttlichen Lebens und läßt sie und den Hl. Geist auf alles überströmen, was zur menschlichen Natur gehört[156] und mit ihm bereits auf Grund der Menschwerdung seinshaft verbunden ist. Er ward zum Ausgangspunkt und Träger einer alle Geschlechter und Zeiten umspannenden Bewegung, in deren Mittelpunkt das Gottmenschentum selbst steht, die unmittelbare Vereinigung von Gottheit und Menschheit, um sich dann auf alles auszubreiten, was dem menschlichen Dasein Christi selbst stammverwandt *(ὁμόφυλον)*[157] ist. Er ward zum Mittelpunkt gleichsam von Wellenkreisen, die ihre Bewegungsenergie von ihm selbst empfangen, sie bis zum Ende der Zeiten weitertragen, da alles miteinander in Seinsverbindung steht und sich auf Grund dieser Seinskontinuität Christi Leben selber weiter ausbreiten kann.

Setzt auch alle Heiligung der Einzelglieder und ihre lebendige Einverleibung in das Geheimnis der heiligen Kirche ihre Selbsterschließung in Glaube und Liebe und ihre persönliche Aneignung des göttlichen Lebens voraus, so ist alles Gnadenleben doch wieder nichts weiter als ein Überströmen des göttlichen Lebens Christi auf Wesen, die in ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Natur selbst eine Art organischer Ganzheit *(καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου;* 45, 80 C) oder lebendiger Kontinuität *(πᾶσα κατὰ τὸ συνεχὲς ἡ ἀνθρωπίνη φύσις;* 45, 1260 A) bilden. Es ist nichts anderes als das lebendige Sichauswirken oder Inerscheinungtreten jener unmittelbaren Verbindung aller menschlichen Personalität, die zugleich mit der Menschwerdung geheimnisvoll metempirisch gegeben war[158]. Die Geburt aus Maria der Jungfrau oder die Annahme einer einzelnen[159] Menschennatur aus ihrem jungfräulichen

---

[154] Orat. catech. c. 32 (45, 80 C).

[155] Adv. Apollin. (45, 1152 C); C. Eunom. XII (45, 889 C; ed. Jaeger II 279, 10): *τῇ ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος συναγιασθέντος καὶ τοῦ φυράματος.* Ähnlich C. Eunom. II (45, 533 A; ed. Jaeger II 355, 9 f); II (45, 54 D; ed. Jaeger II 366, 25); IV (45, 637 B; ed. Jaeger II 65, 24—27): *πάντων ἀπαρχὴ γινόμενος . . . ὅλον διὰ τῆς ἐν ἑαυτῷ φυράματος συναγιάσῃ τὸ φύραμα.* — De perfectione Christiana (46, 280 A—B); In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 B. 1316 B).

[156] De perfectione christiana (46, 276 C); C. Eunom. II (45, 501 C; ed. Jaeger II 327, 15—25); Or. catech. c. 32 (45, 88 A); In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 B. 1316 B. 1317 A—D); Hldhom. XIII (44, 1048 A—C; 1056 A—D).

[157] Or. de pauperibus amandis (46, 476 C).

[158] In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 B); Or. catech. c. 32 (45, 80 B)

[159] In illud ‚Tunc . . .' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 C): *τὸν ἐν τῷ Χριστῷ ἄνθρωπον.* De anima et resurrect. (46, 137 A): *τὸν ἑαυτοῦ ἄνθρωπον.* Vgl. auch K. Holl, Amphilochius von Ikonium, S. 224, gegen A. v. Harnack, Dogmengesch. [5]II, S. 167. Vgl. bes. J. Lenz, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, Trier 1925, bes. S. 84—87.

Schoß ist eben zugleich auch die erste, wurzelhafte Verbindung der ganzen Menschheit mit dem gottmenschlichen Leben des Herrn.

Zum Ausdruck kommt diese für Gregors Gesamttheologie grundlegende Ganzheitsauffassung vor allem dadurch, daß in der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi zugleich auch das ganze *φύραμα* der Menschheit wirklich, wenn auch erst gleichsam wurzelhaft miterfaßt (*ὅλον τῇ δυναμει συνεκραθη τὸ φύραμα,* C. Eunom. II; 45, 533 A; ed. Jaeger II 355, 9 f) oder in ihm, der Erstlingsfrucht, zugleich auch schon das ganze *φύραμα* mitgeheiligt ward (*συναγιασῇ*, ebd. 45, 545 D; ed. Jaeger II 366, 25). Ähnlich Adv. Apollinarem (45, 1152 C): *παντὸς συναγιαζομένου τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν φυραματος.* — Annahme der menschlichen Einzelnatur ist darum auch zugleich Aufnahme der ganzen Natur: *τῷ ἀνθρώπῳ ἀνακραθεὶς πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν φύσιν δεξαμενος,* Adv. Apollinarem (45, 1152 C). Und ähnlich In illud ‚Tunc ...' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 B), oder ebd. (44, 1316 B): *ὅλον τὸ φύσεως τῇ ἀπάρχῇ συμμιχθέν.* Christi Auferstehung ist daher ganz konsequent Anfang der Gesamtauferstehung; vgl. Or. catech. c. 32 (45, 80 B): *ὅλον συναναστήσας τὸν ἄνθρωπον τῇ δυναμει.* Die Natur ist eben eine, sie ist die in der Vielheit von Einzelwesen erscheinende unteilbare Einheit: „Die Natur ist eine, mit sich selbst eins (*αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη*), eine völlig unteilbare Einheit (*ἀδιαιμητος ἀκριβῶς μονας*). Nicht größer wird sie durch Zuwachs und nicht kleiner durch Abnahme. Sie bleibt völlig, was sie ist, eine. Auch wenn sie in Vielheit erscheint (*κἂν ἐν πλήθει φαίνηται*), bewahrt sie doch ihre Unteilbarkeit, Kontinuität (*συνεχές*) und völlige Unversehrtheit (*ὁλόκληρος*). Nicht wird sie geteilt mit der Vielheit von Einzelwesen, die an ihr teilnehmen."[160]

Verlangte die Seinsspannung christlicher Existenz energisch nach einer ständigen Zusammenfassung der dauernd auseinander strebenden Gegensätze in eine höhere, übergeordnete Einheit, so steht also dieser dritte Gedanke unseres Realkontaktes mit dem Gottmenschentum ganz im Zeichen des organischen Ganzen der Menschheit. Es erhebt sich daher wie von selbst die Frage, wie sich denn eigentlich Gregor diese für seine Theologie so wichtige organisch-wirkliche Einheit des Menschengeschlechtes gedacht hat, in die das ewige Wort im Geheimnis der Menschwerdung selbst eintrat.

Zwischen zwei Auffassungen bewegen sich mehr oder weniger die Deutungsversuche der Natureinheit Gregors: Entweder sieht man in ihr eine Analogiebildung zum realistischen Gattungsbegriff[161] im Sinne eines antizipierten groben mittelalterlichen Realismus, oder man versucht, sie als bloß spezifische Einheit nach Art einer rein gedanklichen, abstrakten Einheitsfassung zu

---

[160] Quod non sint tres dii (45, 120 B).

[161] Nach Art eines mittelalterlichen Gattungsrealismus verstehen Gregors Natureinheit z. B. de Régnon, a. a. O. I, S. 376—380; C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nanzianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Gottingae 1908, bes. S. 17 ff; O. Bardenhewer, a. a. O., S. 211; Überweg-Geyer, Die Patristische und Scholastische Philosophie 11, Berlin 1928, bes. S. 85; J. Tixeront, Histoire des dogmes, Paris 1930, II, bes. S. 86; R. Arnou, Platonisme des Pères: Dictionnaire de Théol. Cath. XII (1935), bes. S. 2344; S. Gonzalez, a. a. O. (oben Anm. 67), S. 39—46.

verstehen[162]. Diente der ersten Ansicht als Hauptbeweis Gregors Gedanke: „Petrus, Paulus, Barnabas sind dem Menschsein nach nur ein Mensch; viele können sie darum im strengen Sinne nicht genannt werden. Nur mißbräuchlich, nicht aber im strengen Sinne kann von vielen Menschen die Rede sein[163]", so lehnte die andere Auffassung eine solch grob realistische Deutung mit der Begründung ab, daß Gregor ja in der Ontologie und Theorie der normalen Erkenntnis gar keinen derartigen realistischen Gattungsbegriff kenne. Außerdem berge Gregor in seiner trinitätstheologischen und anthropologischen Einheitsbetrachtung *(οὐσία — εἶδος)* eine Reihe von Elementen aristotelisch-stoischer Kategorien. Auch vom Standpunkt einer mehr aristotelisch-stoischen Auffassung her unterschieden sich Einzelwesen nicht im Eidos des reinen Menschseins, sondern nur in ihren Akzidentien (*συμβεβηκότα,* 45, 185 A)[164].

Das Fehlen der platonischen Ideenlehre in Gregors Theorie der normalen Erkenntnis schließt — gehen wir zunächst auf die Beweisgründe der beiden Ansichten näher ein — zunächst keineswegs die Notwendigkeit ein, Gregor habe bei seiner für die Erklärung unserer Christuseinheit so wichtigen Naturganzheit an nichts anderes als an eine rein verstandesmäßige abstrakte, spezifische Einheit ohne eine ihr zu Grunde liegende wirkliche Realeinheit gedacht. Denn was seine theologische Verwertung der „Natureinheit" entscheidend bestimmt, ist die Überzeugung von einer alle menschliche Personalität zutiefst erfassenden und mit dem Gesamt aller andern Personen wirklich verbindenden Einheit und Kontinuität: Weil Christus, der Gottmensch, wahrhaft heilig und sündenfrei war, weil er von den Toten auferstand, werden auch wir auf Grund unserer Einheit mit ihm auch seines göttlichen Lebens wirklich teilhaft und ebenfalls von den Toten auferstehen. Unser Christusleben und unsere Auferstehung ist ja nur ein Übergreifen[165] der Vollkommenheit des Gottmenschen auf die Menschheit, die mit ihm seinshaft vereint ist. Ebenso wirklich also wie unsere innere Heiligung und unsere Auferstehung ist darum auch die Realeinheit der ganzen menschlichen Natur. Da aber Gregor das metaphysische Problem der Individuation nirgends näher berücksichtigt und selbst in der trinitätstheologischen Verwertung des Motivs der *πολλοὶ εἷς ἄνθρωπος*[166] sowie

---

[162] Nicht im Sinne eines Gattungsrealismus verstehen Gregors Natureinheit z. B. K. Holl, a. a. O., S. 222 f.; L. Malevez, L'Eglise dans Le Christ: Rech. de Sc. relig. 25 (1935), bes. S. 260—280. E. v. Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Scholastik 11 (1936) 194.

[163] De communibus notionibus (45, 180 D). Vgl. ähnlich Quod non sint tres dii (45, 118 D. 120 A—B. 132 C: *εἷς ἐν τούτοις ἄνθρωπος;* 45, 132 B).

[164] De communibus notionibus (45, 185 A).

[165] In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) (44, 1313 B); Or. catech. c. 32 (45, 80 B).

[166] Quod nun sint tres dii (45, 117 C. 120 A—B. 132 B); De communibus notionibus (45, 177 D. 180 D. 184 B).

des Vergleiches der menschlichen mit der göttlichen Natur[167] vorwiegend die rein formal-logische Seite der Singular- oder Pluralprädikation beachtet[168], ist es kaum möglich, aus diesen Texten allein die Art des Realitätscharakters mit Sicherheit festzustellen, der der Natureinheit nach Gregor zukommt.

Aus dem klaren Unterschiede jedoch, den Gregor zwischen der naturhaften Wirkeinheit der göttlichen Personen und der moralischen Tätigkeitseinheit menschlicher Einzelwesen macht (z. B. 45, 125 A—B), ergibt sich jedoch recht deutlich, einen wie wesentlichen Unterschied er zwischen der seinshaften Natureinheit der göttlichen Personen und jener der menschlichen Einzelwesen annahm und wie wenig er darum im Ernst an das Dasein einer in den Einzelwesen weilenden Universalrealität „Menschheit" denken konnte. Denn während es bei aller Verschiedenheit der drei Personen in Gott doch nur eine Handlung aller göttlichen Personen gibt, ist jedes menschliche Einzelwesen bereits für sich ein vollkommenes Tätigkeitsprinzip. Deshalb sprächen wir auch von einem Gott und nur einer göttlichen Natur (C. Eunom. II; 45, 564; ed. Jaeger II 381, 23—382, 16), reden aber mit Recht von vielen Menschen.

„In der Einzahl *(μοναδικῶς)* muß von dem göttlichen Wesen als dem einen *(ἕνα)* Gott und der einen Gottheit *(μίαν θεότητα)* gesprochen werden, auch wenn die drei Personen von dem Bedeutungsgehalt der Gottheit *(τῆς ἐμφαινομένης τῇ θεότητι σημασίας)* nicht unterschieden werden. Wenn nämlich mehrere Menschen eine Tätigkeit ausüben, so wirkt doch jeder einzelne für sich *(καθ' ἑαυτὸν)*, was er zu leisten sich vorgenommen hat, ohne dabei seine eigene persönliche Tätigkeit auch mit den andern, am gleichen Werk schaffenden Personen gemeinsam zu haben.... Da also auch bei der gleichen Arbeitsverrichtung jeder einzelne seine eigene, von allen andern verschiedene Tätigkeit *(διακεκριμένη ἐνέργεια)* ausübt, so sprechen wir bei Menschen mit Recht von vielen *(πολλοὶ ὀνομάζονται)*. Jeder von ihnen ist ja in seinem eigenen Gebiet und seiner eigenen Tätigkeit von den andern wirklich getrennt. Bei der göttlichen Natur *(ἐπὶ τῆς θείας φύσεως)* dagegen sagen wir nicht, der Vater tue etwas für sich allein *(τι καθ' ἑαυτόν)*, woran nicht auch der Sohn zugleich mit Hand anlege *(συνεφάπτεται)*, oder der Sohn wirke seinerseits etwas für sich allein ohne den Hl. Geist. Denn alles Wirken Gottes zur Schöpfung hin strömt, wie es auch immer bezeichnet werden mag, vom Vater aus *(ἐκ Πατρὸς ἀφορμᾶται)*, geht durch den Sohn *(διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι)* und wird im Hl. Geist vollendet *(τελειοῦται)*"[169]

Während Gregor noch in Quod non sint tres dii die Einheit Gottes aus der einen Wirksamkeit der drei göttlichen Personen herleitet, da die Bezeichnung „Gottheit" sich nur auf die Wirktätigkeit, nicht aber auch auf die „Natur" beziehe *(ἐνέργειαν σημαίνειν καὶ οὐχὶ φύσιν τὸ τῆς θεότητος ὄνομα,* 45, 124 D), die Einheit der Natur aber gar nicht weiter berück-

[167] Vgl. z. B. C. Eunom. I (45, 304 B—D; ed Jaeger I 73, 18—74, 20); ebd. (45, 305 A; ed. Jaeger I 74, 21—75, 9). Ebd. I (45, 320 A—C; ed. Jaeger I 88, 7—16); C. Eunom. III (45, 589 D ff.; ed. Jaeger II 25, 12—24). Weitere Texte vgl. bei S. Gonzalez, a. a. O., S. 47—52: Comparación de la naturaleza divina con la naturaleza humana.

[168] Quod non sint tres dii (45, 117 D. 120 A—C. 129 D. 132 D. 133 A—C); De communibus notionibus (45, 177 B. 180 A—C. 184 B); C. Eunom. I (45, 320 B ed. Jaeger I 88, 1—16); C. Eunom. IV (45, 629 B; ed. Jaeger II 58, 25 ff).

[169] Quod non sint tres dii (45, 125 B—C).

sichtigt, schließt er C. Eunomium II (45, 564 B) aus der Einheit des Wirkens auch auf die absolute Dieselbigkeit der Natur *(τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ παντως δύναμίν τε καὶ φύσιν ἔχει)*. Dabei wird aber die naheliegende Parallele mit der Vielheit menschlicher Tätigkeitsprinzipien und der sich daraus ergebenden Vielheit menschlicher Einzelnaturen nicht weiter so ausführlich beachtet, wie er es an der oben zitierten Stelle aus Quod non sint tres dii tut. Wie C. Eunomium III (45, 592 D; ed. Jaeger II 27, 7—25) zeigt, liegt Gregor eben alles daran, nur ja nicht eine Vielheit von menschlichen Einzelnaturen zu lehren weil sich sonst auch leicht eine Vielheit göttlicher Naturen ergäbe, wenn man nicht ganz eindeutig den eigentlichen Grund der Verschiedenheit zwischen der göttlichen und der menschlichen Person anzugeben wüßte.

Es kam m. a. W. bei einem Vergleich göttlichen und menschlichen personalen Wirkens alles darauf an, den inneren Grund dafür anzugeben, warum es durch die Vereinigung der einen menschlichen Natur mit den ontischen Personalbestimmungen zu einer Vielheit selbständiger Tätigkeitsprinzipien kommt, während das Hinzutreten ontischer personaler Bestimmungen zu der einen göttlichen Natur zwar eine Mehrheit von Personen bewirkt, aber keine Dreiheit selbständiger Tätigkeitsprinzipien schafft. Obwohl Gregor schon tatsächlich den relativen Charakter der innergöttlichen Personalunterschiede (vgl. z. B. Quod non sint tres dii; 45, 133 B—C: *τὸ μὲν αἴτιον — τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου*) kennt, ist er sich doch der spekulativen Bedeutung dieses rein relativen Unterschiedes der innergöttlichen Personen für die Wahrung der einen göttlichen Tätigkeit nicht recht bewußt. Vgl. zur Sache S. Thomas, S. theol. I q. 28 und 39.

Während so Gregor einen realen Unterschied zwischen den göttlichen Personen annimmt, zugleich aber an der absoluten Identität der göttlichen Natur festhält (nähere Einzelbegründung vgl. am besten bei S. Gonzalez, a. a. O., S. 53—85), gelingt ihm nicht der eigentliche Nachweis, warum denn im Gegensatz zur göttlichen Tätigkeitseinheit eine Vielheit menschlicher Tätigkeitsprinzipien besteht und alle Menschen doch wieder nur eine Menschheit oder eine menschliche Natur sind. Der Grund des Versagens liegt, wie wir schon sagten, kurz darin, daß Gregor nicht zwischen dem relativ-realen Unterschied göttlicher Personen und dem absolut-realen geschöpflicher Personen unterscheidet. Konnte man von Seiten eines christlichen mittelalterlichen Gattungsrealismus aus noch den Versuch machen, den Unterschied zwischen der Einheit göttlicher Tätigkeit und der Vielheit menschlichen Wirkens durch den Hinweis auf diesen relativ-realen Charakter der innergöttlichen Personalunterschiede und dem absolut-realen Wert der menschlichen Personalunterschiede zu begründen, so blieb Gregor nichts anderes übrig, als die menschliche Natureinheit eben nicht im Sinne einer in allen weilenden numerisch gleichen Gattungsrealität zu verstehen[170].

Während Basilius[171] und Gregor von Nazianz[172] beim Vergleich der göttlichen mit der menschlichen Natur ausdrücklich davor

[170] M. a. W.: Bei aller Betonung der Realeinheit der menschlichen Natur doch kein Gattungsrealismus, sondern eine andere Art der Realeinheit, ohne daß diese von Gregor in seinen trinitätstheologischen Kämpfen weiter ausführlich behandelt worden wäre.

[171] Basilius, z. B. De Spiritu Sancto 17, 41 (PG 32, 144 C). Zur Verteidigung der kirchlichen Trinitätslehre gegen den Tritheismus durch Basilius vgl. K. Holl, a. a. O., S. 142—152. Zum Person- und Naturbegriff des hl. Basilius vgl. Fr. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Großen, Paderborn 1912, bes. S. 54—65.

[172] Orat. 31, 15 (PG 36, 149 B): *'Αλλ' ὅμως θεοὶ πολλοί, καὶ οὐχ εἷς ὡς δὴ καὶ ἄνθρωποι; 'Αλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν.* Weiteres zu Gregor vgl. S. Gonzalez, a. a. O., S. 52.

warnen, auch die Gemeinschaft der göttlichen Personen als eine bloß gedankliche zu verstehen, hebt Gregor von Nyssa in seinen Vergleichen immer wieder die Einheit der menschlichen und göttlichen Naturen hervor, ohne die Einheit beider natürlich gleichsetzen zu wollen. Ohne Zweifel, weil er in der menschlichen Natur selbst schon eine größere Realeinheit sieht oder als selbstverständlich voraussetzt, als es in einer rein spezifisch abstrakten Einheit geschieht, ohne aber in seiner Trinitätstheologie selbst den Realitätscharakter der „menschlichen Natur" näher zu bestimmen.

Die vielleicht wertvollste Ergänzung zu diesem Bild bietet die recht ausführliche spekulative, anthropologisch und gnadentheologisch beachtenswerte Behandlung der Einheit des Menschengeschlechtes in den Kapiteln 16 und 22 „Von der Erschaffung des Menschen". In Abhängigkeit von Philon[173] unterscheidet hier Gregor — ohne aber sein Urteil endgültig festlegen zu wollen — die Bildung des reinen Abbildes Gottes, des Idealmenschen, der nur in der göttlichen Erkenntnis und Allmacht volle Realität besitzt, von der Schöpfung seiner geschichtlichen, geschlechtlich differenzierten Existenz. Diese ist nur ein unvollkommenes Abbild jener idealen Menschheit[174]. Während der Idealmensch des ersten göttlichen Schöpfungsplanes geschlechtslos ist, vermehrt sich der geschichtliche Mensch durch geschlechtliche Zeugung, bis die Fülle der Menschheit erreicht ist (44, 205 D) und alle ein engelgleiches Leben führen, nicht bloß paradiesischer Beherrschtheit aller Sinne, sondern einer vollen Überwindung aller geschlechtlichen Lebensbetätigung[175]. In der Auferstehung nimmt man weder zur Ehe, noch wird man zur Ehe genommen (Mt 22, 30; 44, 188 B). Gewiß war auch schon der erste Mensch bei seinem Eintritt in diese geschichtliche Ordnung geschlechtlich unterschieden, aber doch nur deshalb, weil Gott den zukünftigen Fall der Stammeltern voraussah und damit auch den Verlust der vollkommenen Gottbildlichkeit und ihrer geschlechtslosen, engelgleichen Vermehrung[176]. Geschlechtlichkeit ist deshalb kein eigentliches Abbild Gottes, sondern bereits Gemeinschaft mit der untergeistig-tierischen Existenz (44, 181 B. 189 B). Gott selbst ist eben trotz des Geheimnisses seiner innergöttlichen Fruchtbarkeit ewige

---

[173] De opificio mundi 134 (46) (Cohn-Wendland I 46, 12—47, 11); Leg. allegor. II 13 (Cohn-Wendland I 93, 10 ff). Vgl. auch Origenes, Genesishomilie I 13 (GCS VI 15, 3—17).

[174] De homin. opific. c. 16 (44, 181 A—C; 185 C).

[175] Ebd. c. 17 (44, 188 D).

[176] Ebd. c. 17 (44, 189 C). Vgl. auch c. 22 (44, 205 B). — Zum einzelnen s. J. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, bes. 66—68. Vgl. H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa, Berkeley California 1930, S. 25 f. — Zu Philons Anthropos-Spekulation vgl. auch H. Schmidt, Die Anthropologie Philons von Alexandreia, Würzburg 1933, S. 3—10; K. Steur, Poimandres en Philo, Purmerend 1935, S. 100 ff. 163 ff.

Jungfräulichkeit[177]. Stellt darum auch schon der paradiesische Mensch keine reine Verwirklichung des göttlichen Urbildes dar, so ward er durch die Gnade des Paradieses von den sich aus der Geschlechtsdifferenzierung ergebenden Unvollkommenheiten noch bewahrt, trug aber bereits in seiner geschlechtlichen Existenz den Hinweis auf das Geheimnis der kommenden Schuld.

Die von Gott geschaffene Idealeinheit des Menschen dagegen umfaßt die ganze Fülle *(πλήρωμα)* der Menschheit. Hat auch die Alleinheit[179] *(ἅπαν τὸ γένος*, 44, 185 C) in dieser Vollendung noch nie bestanden, so ist sie doch eine Realität, die kraft göttlicher Schöpfertätigkeit *(ἐποίησεν*, 44, 185 C)[180] in der göttlichen Voraussicht und Macht Gegenwartswert und Existenz besitzt (44, 185 C)[181], gleichsam als handle es sich um ein bereits in der Zeit bestehendes Einzelwesen. Wie organisches Leben in allen Teilen verwirklichte Einheit bedeutet, so ist auch diese pleromatische Einheit ähnlich der organischen Ganzheit eines Lebewesens (45, 80 B).

„‚Lasset uns,' spricht Gott, ‚den Menschen nach unserm Ebenbilde und Gleichnisse machen.' Und es schuf Gott den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn. Das Bild Gottes also, das in der menschlichen Natur sich zeigt, war vollendet. Adam war aber noch nicht... Geschaffen war also nach dem Bilde der Mensch, die Gesamtnatur *(ἡ καθ' ὅλον φύσις)*, das gottähnliche Werk. Erschaffen ward durch die allmächtige Weisheit nicht ein Teil der Natur *(οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου)*, sondern die ganze Fülle der Natur *(ἅπαν τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα)*. Es sah der alle Grenzen mit seiner Hand Umspannende — ‚in seiner Hand sind', sagt der Psalmist (Ps 94, 4), ‚die Grenzen der Erde' — der alles schon vor seinem Entstehen Wissende und in seiner Erkenntnis alles Erfassende, wie groß an Zahl der Einzelwesen *(ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον)* die Menschheit sein werde" (De homin. opific. c. 22; 44, 204 D). „Gott schuf den Menschen... So heißt denn der Geschaffene ‚Mensch', nicht der einzelne *(οὐχ ὅ τις)*, sondern ganz allgemein der Mensch *(ὁ καθόλου)*. Durch diese allgemeine Bezeichnung der Natur werden wir also gemahnt, daran zu denken, daß durch Gottes Vorsehung und Macht die ganze Menschheit *(πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης)* in der ersten Schöpfung zusammengeschlossen ward. Bei Gott darf man eben keine Unbestimmtheit in seinen Werken annehmen; vielmehr hat jedes der Wesen sein durch des Schöpfers Weisheit bestimmtes Ende und Maß. Wie der Einzelmensch durch seine Körpergröße begrenzt ist, ... so ist auch, glaube ich, die ganze Fülle der Menschheit *(ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα)* wie in einem Leibe von Gott, dem Herrn des All, in seiner alles

[177] De virgin. (46, 321 C).
[178] Vgl. J. Aufhauser, a. a. O., S. 46 ff.
[179] De homin. opific. c. 16 (44, 185 B): *οὐχ ὁ τίς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν.*
[180] Ähnlich *γέγονεν* (44, 204 D).
[181] Vgl. De homin. opific. c. 22 (44, 204 D).

vorausehenden Macht *(τῇ προγνωστικῇ δυνάμει)* zusammengefaßt ... Denn nicht in einem Teile der Natur ist das Bild, und nicht in einem einzelnen der nach ihm Gestalteten die Gnade ... Darum wird ein Mensch genannt das Ganze ... und die ganze Natur ist, wie sie sich vom Ersten bis zum Letzten ausbreitet, ein Bild dessen, der da ist." (Ebd. c. 16; 44, 185 C.)

So ist denn das Pleroma nicht bloß ein Allgemeines, das durch Abstraktion von aller Besonderung der Einzelwesen gewonnen ward und nun als solches nach Art eines extremen Gattungsrealismus in oder über den Einzelwesen weilte. Es ist vielmehr die von Gott freigewollte und bis ins letzte bestimmte[182] Einheit aller und stellt als solche allein das eigentliche Gottesbild der Menschheit dar (*μία τις τοῦ ὄντος εἰκών*, 44, 185 D). Darum bestehen auch menschliche Einzelwesen im geschichtlichen Werdegang nur insofern, als diese einen Teil jener pleromatischen Einheit unvollkommen verwirklichen und zur Alleinheit oder zur Verwirklichung des eigentlichen Gottesbildes in einem Leben jungfräulicher Überwindung allen geschlechtlichen Daseins drängen. M. a. W.: Sobald im *διάστημα* unserer raum-zeitlichen Existenz menschliche Einzelwesen weilen, sind sie hineingestellt in diesen großen Wirklichkeitszusammenhang der einen Menschheit, d. h. der Einheit aller von Adam bis zum letzten Geschlecht am Ende der Zeiten. Ist sie in Raum und Zeit auch erst noch unvollkommen verwirklicht, so strebt sie doch auf jeder noch unvollkommenen Verwirklichungsstufe zugleich über diese hinaus, um letztlich zur vollen Entfaltung dessen zu kommen, was in jedem Abschnitt der Welt- und Menschheitsgestaltung bereits metempirisch da ist: Die Alleinheit, die zur Vollendung drängt. Wie die stets wechselnde Folge der Geschlechter ein unvollkommener geschichtlicher Ausdruck dieser sich in Raum und Zeit entfaltenden oder sich verwirklichenden Ganzmenschheit ist, so offenbart sich auch diese seinshafte Ganzheits-Bezogenheit im Einzelnen durch die in ihm ruhende Dynamik[183] zur höheren Entfaltung der Menschheit und seiner seinshaften Verknüpfung mit ihrem Gesamt. Es ist eine mit Gregors sonstigem spekulativen Weltbild ganz übereinstimmende Deutung unseres Ganzheits-Bezogenseins. Denn auch die nichtgeistige Welt ist nach Gregor in all ihrer Ganzheit zugleich von Gott geschaffen worden und ist doch nicht ganz in

[182] Ebd. c. 17 (44, 189 D): *τὸ πλῆθος*, und 189 C: *τὸ ἴδιον πλήρωμα τὸν ἀριθμὸν τῶν ψυχῶν τελειούμενον*.

[183] De homin. opific. c. 16 (44, 185 C—D): *Πᾶσα τοίνυν ἡ φύσις ἡ ἀπὸ τῶν πρώτων μέχρι τῶν ἐσχατων διήκουσα μία τις τοῦ ὄντος ἐστιν εἰκών*. Darum ist auch L. Malevez' Versuch a. a. O., S. 418—439, Gregors Natureinheit aristotelisch-thomistisch zu erklären oder verständlich zu machen, durchaus begründet. Nur darf man Gregors Einheit, wie sie sich uns hier in De hominis opificio offenbart, nicht so sehr im Sinne einer den Einzelwesen kraft ihrer Form innewohnenden unbegrenzten Dynamik zur Bildung immer neuer Einzelwesen verstehen, sondern vielmehr als seinshaften Ausdruck dieser alle Menschen umfassenden konkret-organischen Einheit.

Raum und Zeit da, sondern *δυνάμει σπερματικῇ*[184], d. h. mit der ihr stets innewohnenden Tendenz zu immer höherer raumzeitlicher Verwirklichung der Weltganzheit, deren wesentliche Mitte die Ganzmenschheit ist. Totalität ist für Gregors spekulatives Denken bestimmend.

Während spätere abendländische Theologie die göttliche Vorsehung zum unmittelbaren Garanten aller Sinnhaftigkeit menschlicher Geschichte macht und als eigentlichen Träger der alle Zeitlichkeit umspannenden Einheit betrachtet, verlegt Gregor dieses Einheitsprinzip selbst in die Sphäre der Geschöpflichkeit: In dem Maße ist menschliche Gemeinschaft Wirklichkeit, als sie selbst Abbild jener höheren Ganzheit bedeutet. Und in dem Grade erhält erst alles Geschichtliche seinen eigentlichen Sinn, als es in die konkrete Ganzheit gespannt ist, die alle Geschlechter vom Urbeginn bis zum Weltenende der Zeiten umfaßt[186] und eigentlich allein die wahre Wirklichkeit ist (Urbild-Bild)[187].

Darum ist auch die theologische Deutung des Pleroma oder der Ganzmenschheit charakteristischer Ausdruck der Seinsmetaphysik Gregors. Um nun dieses Pleroma als die alle Zeit umspannende Ganzheit von aller geschichtlichen Begrenztheit unabhängig zu machen, faßt es Gregor — in Abhängigkeit von Philon — als überzeitliche Wirklichkeit auf, ohne es aber mit Gott selbst dieselbig zu setzen: es ist nur Geschöpf. Hierdurch wird zwar die Krise vermieden, in die Origenes damit gerät, daß er in Abhängigkeit vom neuplatonischen Denken den Logos selbst zum eigentlichen Träger der Einheit der Logoi macht[187a]. Zugleich ward aber von Gregor der Idealganzheit eine von der konkreten Menschheit noch zu sehr unterschiedene geschaffene Eigenrealität verliehen und so beide noch zu sehr neben einander gestellt. Ähnlich wie schon in der spekulativen Verwertung der radikalen Endlichkeit die Transzendenz göttlicher Überzeitlichkeit theoretisch überbetont ward, so

---

[184] Zur Schöpfungseinheit und zur *δύναμις σπερματική*, zur Schöpfung des Diastema als Besonderungsfaktors der Weltganzheit vgl. F. Diekamp, a. a. O., S. 222—229. Das Textmaterial bietet sich besonders im Hexaemeron (44, 69 A—80 A). Ebd. (77 D): *σπερματικῆς δυναμεως*.

[185] Wie die Allganzheit (De hominis opificio c. 16. 17. 22) das die ganze Entfaltung der Menschheit bestimmende Prinzip ist, so wird auch die Weltentwicklung selbst nur als ein sichverwirklichendes Inerscheinungtreten der mit dem ersten Augenblick der Schöpfung bereits gegebenen Gesamtpotentialität der Welt aufgefaßt. In Hexaemeron (44, 69 C—73 D). Weiteres vgl. bei F. Diekamp, a. a. O., S. 229.

[186] De homin. opific. c. 22 (44, 205 A): *ἐμπεριλαβὼν τῇ γνώσει ὅσον καθ' ἀριθμὸν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἔσται τὸ ἀνθρώπινον*. Ähnlich 44, 189 C.

[187] Vgl. de hominis opificio c. 16 (44, 185 C).

[187a] Während der Vater die über allem thronende Einheit ist (*παντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν*, Joh.-Komm. I 20 (22) (GSC IV 24, 23 f), bedeutet Sohnsein auch zugleich Träger sein der Einheit im Reiche der geistigen Schöpfung: *ὁ τῶν παντων λόγος*, C. Celsum V 24 (GCS II 25, 23 f) oder: *ἰδέα ἰδεῶν-οὐσία οὐσιῶν*, C. Celsum VI 64 (GCS III 35, 9 f). — Zum Einzelnachweis des Ineinandergreifens alttestamentlicher Weisheitsidee und neuplatonischer Logos-Spekulation vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 176 f und 184 f.

sind auch nun hier überzeitliche und geschichtliche Ganzheit nicht genug ineinander gesehen. Wird dadurch auch die Bedeutung gefährdet, die Gregor mit Recht der konkreten Totalität und Allmenschheit in seiner ganzen theologischen Anthropologie und Erlösungslehre zuerkennt, so ist sein Natureinheitsbegriff doch der erste leise Anfang einer Wirklichkeitsschau, die die konkrete Ganzheit aller menschlichen Einzelwesen als den eigentlichen Träger geschöpflicher Realität betrachtet und dem geschichtlichen Menschheitsprozeß nur in dem Maße Sinn und Bestand zuschreibt, als er in seinen innersten Tiefen erfüllt und getragen ist von dieser organischen Ganzheit als der differenzierten Wirklichkeits-Einheit aller in allen.

Zwar hat Gregor die hier in „De hominis opificio" vorgelegte Einheitsauffassung nie mehr ausdrücklich für eine weitere Erklärung des Verhältnisses von konkreter Alleinheit und Einzelwesen verwertet. Wie wir bereits wissen, befaßt er sich auch nie ausführlich mit der Frage des Individuationsprinzips. Und doch handelt es sich bei seiner von uns hier untersuchten „pleromatischen Natureinheit" keineswegs um einen Gedankengang, der für sein theologisches System ohne tiefergreifende dauernde Bedeutung wäre. Denn der hier entwickelte Gedanke vom doppelten Gottesbild, der vollkommenen, nicht geschlechtlich differenzierten jungfräulichen Existenz und dem geschlechtlich sich vermehrenden paradiesischen Menschen, ist für Gregors ganze theologische Anthropologie und Gnadenlehre weiterhin bestimmend: Geschlechtliche Existenz und geschlechtliche Entstehung werden von ihm nie als Verwirklichung unseres eigentlichen Ideal-Gottesbildes[188] angesehen, obwohl bereits der paradiesische Mensch vom ersten Augenblick seines Daseins geschlechtsdifferenziert war. Darum bedeutet der jungfräuliche Ursprung des Herrn aus dem unversehrten Schoß der Jungfrau den Anfang der neuen Schöpfung und deshalb ist auch Christus der Erstgeborene der neuen Menschheit, der wirklich „nach Gott geschaffen ist"[189].

S. Gonzalez z. B. sieht in der von Gregor in „De hominis opificio" (aus dem Jahre 379) vorgetragenen Ganzheitsauffassung und Deutung des *καθόλου ἄνθρωπος* nur eine vom Nyssener selbst als unverbindlich vorgetragene Interimslösung, die Gregor aber später aufgegeben habe. Denn in C. Eunomium III (44, 592 C—D; ed. Jaeger II 26—27) aus den Jahren 380—383 berücksichtige er sie weiter gar nicht, obwohl auch hier von der Schöpfung Adams die Rede sei. Gonzalez weist in seiner sorgfältig gearbeiteten trinitätstheologischen Untersuchung: La Formula *μία οὐσία τρεῖς ὑποστασεις* en San Gregorio de Nisa, Rom 1939, S. 38—52 (vgl. auch El realismo platonico de S. Gregorio de Nisa: Gregorianum 20 [1939] 189—206) darauf hin, daß Gregor die platonische Ideenlehre zwar nicht einfachhin übernehme, daß sich aber andererseits doch ein stärkerer platonischer Einfluß auf seine Natureinheitsauffassung feststellen lasse. Während dieser tatsächliche platonische Einfluß sich m. E. mehr darin äußert, daß

[188] Beide Gedanken, der übergeschlechtliche Mensch und das Pleroma der Ganzmenschheit, sind aufs allerengste verbunden.

[189] Vgl. C. Eunom. IV (44, 635 C—637 B).

Gregor die ideale Natureinheit in ihrer Wirklichkeit noch zu sehr von der konkreten Einheit der existierenden Ordnung unterscheidet und verselbständigt, sieht Gonzalez den platonischen Einfluß vor allem in der Lehre Gregors von einer Universalrealität, die als Gemeinsames in den Einzelwesen weilte und sich besonders in dem Vergleich der Natureinheit der menschlichen Einzelwesen mit der der göttlichen Personen offenbare. Kurz, während u. E. Gregors Naturganzheits-Auffassung eine Mittellösung ist zwischen dem mittelalterlichen platonischen Realismus und einer reinen, durch Abstraktion gewonnenen spezifischen Einheitsfassung, sieht Gonzalez in Gregors pleromatischer Ganzheitsidee mittelalterlich platonischen Realismus antizipiert. Die Kapitel 16. 17. 22 hätten rein vorübergehende Bedeutung für Gregors theologische Entwicklung.

Obwohl Gregor — gehen wir kurz auf Gonzalez' Darlegung ein — seine Lehre von der doppelten Schöpfung des Menschen (*διπλῆ τίς ἐστιν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευή* 44, 181 B) nicht als sichere Ansicht, sondern nur als spekulativen Lösungsversuch hinstellt, so besteht doch m. E. gar kein triftiger Grund, ihre Bedeutung für Gregors Alleinheitsauffassung ganz abzuschwächen, auch wenn in C. Eunomium III die Doppelschöpfung selbst nicht weiter berücksichtigt wird. Denn e r s t e n s handelt es sich an der erwähnten C. Eunomium-Stelle um die Frage, ob durch Ungezeugtsein (Adam) und Gezeugtsein (Abel) ein W e s e n s u n t e r s c h i e d in die menschliche Natur hineingetragen würde, also um ein Problem, das gar nicht wie Kap. 16 ff in „De hominis opificio" den Fragenkreis der Vereinbarkeit unserer leidensfähigen, geschlechtsdifferenzierten Natur mit der leidensunfähigen, seligen und übergeschlechtlichen göttlichen Natur, deren Abbild ja der Mensch ist, berührt (*ἀναγκη τῶν δύο τὸ ἕτερον ὁμολογεῖσθαι . . . ἢ παθητὸν εἶναι τὸ Θεῖον ἢ ἀπαθὲς τὸ ἀνθρώπινον*, 44, 180 C). Wenn also Gregor C. Eunomium III von der Doppelschöpfung gar nicht spricht, so ist damit noch keine wichtige Gegeninstanz gegen die in „De hominis opificio" vorgetragene Darstellung der pleromatischen Einheit gegeben.

Z w e i t e n s kann Gregors Gedanke vom doppelten Gottesbild, dem vollkommenen idealen und dem unvollkommenen, geschlechtlichen geschichtlichen Menschen, keine bloß vorübergehende, sich in ihrem Wesen nicht weiter entscheidend auswirkende Meinung gewesen sein. Denn in seiner ganzen Anthropologie und Gnadenlehre wird Geschlechtlichkeit nie als Abbild Gottes angesehen, obschon bereits der paradiesische Mensch geschlechtlich differenziert war. Vgl. z. B. De anima et resurrectione (46, 148 C), wo *ἡ μίξις, ἡ σύλληψις, ὁ τόκος* bereits als Folge der Sünde betrachtet werden. Ähnlich Hldhom. VII (44, 916 B): *οὔτε θήλεος οὔτε ἀρρενὸς τὴν σημασίαν τῆς ἀκηρατου καταμελύνοντος φύσεως.* Darum ist die jungfräuliche Geburt des Gottmenschen (*ὅτι κατὰ θεὸν ἐκτίσθη, οὐ κατὰ ἀνθρωπίνην συνήθειαν*, Orat. I in Chr. resurrect.; 46, 616 B) erst die wahre Bildung des Menschen, der aus Gott geboren ist, ist der Anfang der neuen Schöpfung (*καινοτομία τῆς φύσεως*, Or. in diem natalem Chr.; 46, 1136 A. — Zum Vergleich zwischen dem nicht verbrennenden Dornbusch in der Einsamkeit der Wüste Madian und der unversehrten Jungfrauschaft der Gottesmutter, 46, 1136 A—B, vgl. den gleichen Gedanken in De vita Moysis 44, 332 D). — Setzt demnach Gregors Gnadentheologie und Vollkommenheitslehre spekulativ das Dasein eines ü b e r geschlechtlichen menschlichen Gottabbildes voraus und ist „De hominis opificio" der einzige Text, der ausführlicher über die Übergeschlechtlichkeit der idealen Menschheit und ihre Einheit handelt, dann handelt es sich eben nicht um einen vorübergehenden Einzelgedanken, sondern um die Wiedergabe einer Idee, die für Gregors Theologie der christlichen Vollkommenheit, Mystik und Jungfräulichkeit bleibende Bedeutung hat, auch wenn sie trinitätstheologisch von Gregor nicht weiter beachtet ward. — Zum Verhältnis des übergeschlechtlichen Menschen, des göttlichen Idealbildes, und des geschichtlich-paradiesischen Urzustandes vgl. z. B. J. A u f h a u s e r, a. a. O., S. 42—68; F. H i l t, a. a. O., S. 93—102.

Schließlich hat das in „De hominis opificio" mit dem Gesamt aller Einzelwesen gleichgesetzte Pleroma (*πλήρωμα = ἀριθμὸς τῶν ψυχῶν τελειούμενος*, 44, 189 C) auch sonst nicht die Bedeutung einer von aller Besonderung existierender Einzelwesen losgelöst bestehenden Gattungsrealität, sondern besagt die Fülle konkreter Einzelwesen. Vgl. z. B. u. a. De anima et resurrectione (46, 128 B) oder Hoheliedhomilie XII (44, 1016 B).

Reicht auch diese in „De hominis opificio" vorgelegte Deutung der pleromatischen Natureinheit nicht aus, alle für eine Universalrealität im Sinne des späteren platonischen Realismus sprechenden Momente völlig zu entkräften, so zeigt sie doch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, wie Gregor selbst eine reale, alle Einzelwesen bis in die Tiefen der Personalität erfassende Natureinheit kennt, die keine Universalrealität nach Art eines mittelalterlichen Gattungsrealismus ist und doch die ganze Menschheit als ein reales, organisches Ganze betrachtet[190]. Darum bietet diese organische Natureinheit Ähnlichkeiten genug, um von Gregor für eine tiefere Verständlichmachung der trinitarischen Natureinheit herangezogen werden zu können[191]: Wie sich in Petrus, Paulus und Barnabas die eine Wirklichkeit des Menschseins offenbart und darum alle die eine reale Dieselbigkeit des Menschseins sind, so steht auch ähnlich die Dreiheit der göttlichen Personen in keinem Widerspruch zu der Dieselbigkeit ihrer Natur, ohne daß aber darum auch auf Seiten Gottes bloß eine real-„spezifische", der menschlichen Gesamtheit entsprechende Einheit anzunehmen wäre. Das beweist deutlich genug der schon erwähnte Gegensatz zwischen der absoluten Wirkeinheit der göttlichen Personen[192] und der Vielheit menschlicher Einzeltätigkeit. Nur darf man, wollen wir diesen trinitätstheologischen Vergleich Gregors im Sinne seiner organischen Naturganzheit richtig verstehen, nicht beim Einzelwesen stehen bleiben, vielmehr muß man die Vielheit menschlicher Einzelpersonen als die eine, sich im *διάστημα* von Raum und Zeit entfaltende Wirklichkeit des Menschengesamt betrachten. Bei aller Selbständigkeit des Personenseins weist darum menschliche Einzelpersönlichkeit doch immer wesenhaft auf eine Vielheit anderer Einzelwesen hin und existiert erst mit ihnen als die eine Wirklichkeit der geschichtlichen Menschheit. Wie damit ihre organische Ganzheit die Grenze geschöpflicher Individualität über-

---

[190] Auf die gedankliche Beeinflussung von Solowjews theologischer Anthropologie und Kirchenlehre von Seiten dieser Gedankenwelt Gregors weist E. v. Ivánka hin in seinem Artikel „Zur Philosophie Solowjews. Russentum und Vätertheologie": Orientalia Christiana 32 (1933) 159—167.

[191] Daß Gregors starke trinitätstheologische Verwertung der menschlichen Natureinheit auch eine realistischere Einheitsauffassung bedeutet, als sie z. B. die andern Kappadozier haben, hat S. Gonzalez a. a. O., S. 52 vom Trinitätstheologischen her gut gezeigt: Pues gravitando su pensamiento hacia el realismo de la naturaleza humana, la comparación de las dos naturalezas, lejos de arguir en Dios una naturaleza abstracta, la presenta directamente como algo realmente existente. De aquí que, prescindiendo de la falsedad filosófica, la comparación, tal como la entiende el Niseno, era más a la realidad del misterio.

[192] Quod non sint tres dii (45, 125 B—C).

schreitet und alles miteinander vereint, so nähert sich auch der Prozeß der Menschheitsgestaltung und der kosmischen Entwicklung — Mensch ist eben als Mikrokosmos[193] selbst nur Teil des Gesamtkosmos — umsomehr der Vollendung, je mehr sich die Alleinheit im Raum der Geschichtlichkeit auswirkt, d. h., je mehr die Vielheit menschlicher Einzelwesen die Idealeinheit jungfräulicher Existenz in sich verwirklicht.

Damit ist auch zugleich die große Bedeutung klar, die diese organische Ganzheitsauffassung der menschlichen Natureinheit im theologischen Denken Gregors, in seiner Vollkommenheitslehre und Mystik einnehmen muß. Denn ist die Gesamtmenschheit eine alle menschliche Personalität innerst erfassende Wirklichkeit, dann mußte allein schon in der Menschwerdung eine wirkliche Seinsvereinigung zwischen Christus und allen Menschen geschaffen sein, die die Begrenztheit und Enge rein geschöpflicher Existenz bereits sprengte und sich in dem Maße immer reicher entfaltete, als sich der einzelne dem gottmenschlichen Leben Christi, des Hauptes der neuen Menschheit, immer mehr erschloß. Da ferner dieser unser erste, gleichsam wurzelhafte Seinskontakt mit dem Gottmenschen gerade durch die Annahme der menschlichen Natur aus Maria, der Jungfrau, zustande kommt, unsere menschliche Natur aber nicht bloß die Seele, sondern Leib und Seele umfaßt[194], so ist zugleich auch alle Entfaltung unserer menschlichen Existenz nur eine größere Realteilnahme am verklärten gottmenschlichen Dasein des Herrn. Deshalb ist der Glaube an das Geheimnis der heiligsten Dreieinigkeit, der alle Geschöpflichkeit wesenhaft übersteigt[195], und alle trinitarische Gottesliebe nur möglich als seinshaft-existenzieller Ausdruck unseres eigenen gottmenschlichen Lebens, das uns als gnadenhafte Entfaltung jenes ersten Seinskontaktes mit Christus Jesus auf Grund der Menschwerdung zuteil ward. M. a. W.: Gottmenschliches Erkennen verlangt auch gottmenschliches Sein[196]

---

[193] Zur kosmischen Bedeutung des Menschen vgl. bes. Or. catech. c. 6 (45, 25 C—D. 28 A). Zum *μικρὸς κόσμος*-Motiv vgl. In Psalmos c. 3 (44, 440 C. 441 D); De anima et resurrectione (46, 28 B). De hominis opificio c. 16 spottet Gregor über die Versuche, die theologische Bedeutung des Menschen allein aus diesem Motiv zu erfassen.

[194] Or. catech. c. 37 (45, 93 A).

[195] Wie einst Abraham aus seinem Vaterland auszog, so muß auch unser Geist aus dem Bereich der rein geschöpflichen Vernunft heraustreten (C. Eunom. XII; 45, 940 B—941 B) und sich im Glauben mit dem Geheimnis des unbegreiflichen Gottes vereinen. Darum ist auch für uns der Glaube der Eintritt in die Sphäre des Göttlichen: *Θεὸς ἀντικρὺς γίνεται,* De vita Moysis (44, 336 C). Dieser Glaube an den Dreieinen, der entscheidend für die Bildung christlicher Existenz ist (45, 1320 C), ist eben nur in der Realverbindung mit dem gottmenschlichen Leben Christi möglich: Im Glauben kehrt Christus bei uns ein. Vgl. z. B. oben die Anmerkungen 35, 36 und 47.

[196] Vgl. die kurze Zusammenfassung dieses Gedankens, der Gregors ganze Erkenntnislehre bestimmt, in De virginitate c. 11 (46, 368 C): *ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλαβῃ τὸ ὅμοιον.* Darum ist auch das Paradoxon endlosen Ringens um die Gottesschau als die Vollendung des christlichen Glaubens nur in der Seinsvereinigung mit dem Gottmenschen möglich; De vita Moysis (44, 405 D).

und seine weitere gnadenhafte Entfaltung ist nur das Wachsen dieses gottmenschlichen Lebens Christi in uns, während der Empfang des eucharistischen Leibes und Blutes des Herrn nur noch unmittelbarer die körperliche[197] Seite dieses unseres gottmenschlichen Lebens erfaßt[198].

Wie auf Grund der Natureinheit schon die bloße Tatsache der Auferstehung Christi allen Menschen, auch den Verworfenen die Auferstehung von den Toten sichert, so ist sein auferstandener eucharistischer Leib Brot glorreicher Unsterblichkeit. Eucharistie ist darum selbst nur größere Enthüllung unserer geheimnisvoll gottmenschlichen Christusgemeinschaft, in deren Mittelpunkt das weltumspannende Geheimnis der Menschwerdung steht. Und weil durch die Sünde Leidenschaft und ihr Gefolge, Hunger und Leid, Nahrung, Entleerung, Krankheit und Tod ihren Einzug in unsere Natur hielten[199], so wird auch mit der Überwindung der Sünde zugleich auch ihr Gefolge von uns fern bleiben. In Christus werden wir auferstehen. Er ist der Erstgeborene der neuen Schöpfung, „gleichsam eine hochwipflige Palme, die im Wald unserer Natur aufstieg und selber Gebirge wird, reich an Zedern, die in ihm durch den Glauben ihre Wurzeln haben“[200].

„Denn löst uns auch der Tod auf und nimmt uns die Erde auch in ihren Schoß, so wird dieses nackte Samenkorn des Leibes im Frühling der Auferstehung doch wieder zur vollen Ähre werden, reich und aufrecht und zum Himmel emporragend. Statt des Halmes oder Stengels ist sie mit Unverweslichkeit ... geschmückt.... In die Erde gesenkt, werden wir in der Auferstehung wieder zur ersten Schönheit emporwachsen, aber statt der ersten Ähre (Adam) nun vermehrt zu unzähligen Mengen von Saaten.[201]“

Wie schließlich die Sünde den Einbruch der Vielheit in die göttliche Einheit des Menschengeschlechtes bedeutet[202], so ist nun die gnadenhafte Teilnahme aller Einzelnen am Leben des Gottmenschen eine immer größer werdende Verwirklichung und geschichtliche Offenbarung unserer metempirisch schon immer bestehenden Christuseinheit[203] sowie des großen Geheimnisses auch unseres Ineinanderseins. Aus der sich in raumzeitliche Vielheit zerlegenden Alleinheit der menschlichen Natur wird durch ihre reale Christus-

---

[197] De vita Moysis (44, 368 C): *πῶς γὰρ ἂν σώματι τροφὴ γένοιτο τὸ ἀσώματον;*

[198] Adv. Apollin. (45, 1156 D).

[199] De anima et resurrect. (46, 148 C).

[200] Hldhom. XIV (44, 1081 C).

[201] De anima et resurrect. (46, 157 A).

[202] Ebd.: *ἐπεὶ δὴ τῇ τῆς κακίας εἰσόδῳ εἰς πλῆθος ἡ φύσις κατεμερίσθη* ... Vgl. ähnlich Origenes, De princ. II 9, 2 (GCS V 166, 3—10) sowie z. B. Ezechielhomilie IX 1 (GCS VIII 406 1—6): *Ubi peccata sunt, ibi est multitudo... ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio.*

[203] In illud ‚Tunc...‘ (1 Kor 15, 28) (44, 1317 D).

gemeinschaft[204] immer mehr die gottmenschliche Verwirklichung der innertrinitarischen Lebenseinheit im Geheimnis des mystischen Leibes des Herrn. „Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen, damit sie vollendet seien in eins“ (Jo 17, 21 f)[205]. Es ist die weltimmanent gewordene innertrinitarische Einheit, in die wir als Glieder des einen Leibes Christi selbst hineingestellt sind. Denn nur dann sind wir wahres Glied am Leibe des menschgewordenen Sohnes und nehmen nur dann teil an seiner gottmenschlichen Königsherrschaft, wenn auch wir seinen Geist besitzen. „Wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht Christi“ (Röm 8, 19)[206]. Denn der Hl. Geist selbst ist Salbung *(χρίσμα)* des Gesalbten *(χριστοῦ)*, und Salbung ist Königssymbol[207].

Das ist die Überwindung der rein raum-zeitlich *(διάστημα)* personalen Vielheit durch die über allem In-der-Welt-sein *(ἀδιαστάτως)*[208] thronende göttliche Dreiheit der Personen: sie selbst wird nun in ihrer überweltlichen Einheit zum Mitprinzip der neuen Menschheits-Einheit, des einen alle Welt umspannenden Leibes Jesu Christi[209]. Denn jetzt ist nicht bloß die Alleinheit der menschlichen Natur das Ganzheitsprinzip, das als metaphysische Einheit aller raum-zeitlich-personalen Vielheit zugrunde liegt, sich in sie ausgliedert und selbst — wie das Gestaltprinzip der Seele in allen Teilen des Körpers[210] — in aller menschlichen Einzelpersonalität weilt, sondern zugleich mit und in ihr das ewige Wort, das nun zugleich mit ihr in uns allen weilt[211], und alle lebendigen Glieder mit seinem Geiste erfüllt und beseelt[212]. Darum wird der Hl. Geist zum lebenspendenden *ἡγεμονικόν*[213] der ganzen Schöpfung, das alles in allen wirkt (Eph 1, 11) und Christi gottmenschliches Leben in uns immer mehr entfaltet und uns zum Gegenstand trinitarischer Liebe macht: „Liebt der Vater seinen Sohn und weilen wir alle im Sohn, die wir durch den Glauben an ihn sein Leib wurden, so liebt der Vater, der seinen Sohn liebt, notwendig auch den Leib des Sohnes wie den Sohn selbst. Wir aber sind sein Leib[214].“

So ist denn diese lebendige Seinsverbindung mit dem Gottmenschen die Überwindung des „Paradoxon“ menschlicher Exi-

---

[204] De professione Christiana (46, 244 C): *οὔτε χριστιανὸν ἐστιν εἶναι ... μὴ κἀκείνων τῶν ὀνοματων* (d. h. der Gerechtigkeit, Reinheit und Wahrheit Christi) *τὴν κοινωνίαν ἐν ἑαυτῷ δεικνύοντα*. Besitz dieser Eigenschaften Christi bedeutet wiederum wahre Gegenwart und echtes Leben Christi in uns.

[205] In illud „Tunc ...“ (1 Kor 15, 28) (44, 1321 A).

[206] Ebd. (44, 1320 D). Vgl. weiter Anm. 137—143 des ersten Teiles.

[207] Adv. Macedon. (45, 1320 C).

[208] C. Eunom. II (45, 469 B; ed. Jaeger II 298, 30).

[209] In illud ‚Tunc ...‘ (1 Kor 15, 28) (44, 1317 A).

[210] Or. catech. c. 32 (45, 80 B): *καθαπερ τινὸς ὄντος ζώου πασης τῆς φύσεως*

[211] In illud „Tunc ...“ (1 Kor 15, 28) (44, 1317 D).

[212] Ebd. (44, 1321 A).

[213] C. Eunom. II (45, 472 B; ed. Jaeger II 300, 25). Vgl. auch Adv. Macedon. (45, 1320 C).

[214] In illud ‚Tunc ...‘ (1 Kor 15, 28) (44, 1321 B).

stenz. Sie ist das Geheimnis des Gottmenschen, das auf dem Antlitze der Kirche innerweltlich aufleuchtet[215], lebenspendend durch ihre Glieder strömt und damit die Kirche, das Geheimnis des innerweltlichen Wortes, zum Abbild trinitarischer Einheit gestaltet. War schon in des Origenes Theologie unsere Realverbindung mit Christus im Leben des Glaubens die Grundlage unserer Teilnahme am innergöttlichen Leben, so ist sie es erst recht bei Gregor von Nyssa. Denn jetzt ist unsere Teilnahme am Gottmenschentum Christi nicht bloß vorübergehendes Durchgangsstadium auf dem Wege zur Schau[216], ist nicht bloßes Mittel zur Entfaltung aller geschöpflichen Geistexistenz, sondern bleibendes Zentralgeheimnis und dauernder Wirklichkeitsgrund allen christlichen, ja allen menschlichen Lebens überhaupt. Wie wir schon durch unser bloßes Dasein in Realkontakt mit dem weltimmanent gewordenen Geheimnis göttlicher Liebe getreten sind, so ist auch alles Gnadenleben und alle mystische Erfahrung nun nichts anderes als immer größere Selbstoffenbarung des menschgewordenen Wortes, das in uns allen wohnt, ist Werden Christi in uns. Denn alles innere Wachsen und alle Umgestaltung nach Christi Vollkommenheit oder alle Entfaltung seiner gottmenschlichen Bildwirklichkeit in uns ist nur größeres Sichtbarwerden unserer ontischen Teilnahme am Leben des Gottmenschen, das es in seiner reichen Ganzheit umfaßt, es aber in unserm Gnadenleben immer wieder als betenden, opfernden, leidenden und sterbenden Christus raumzeitlich besondert. Es ist das Geheimnis grenzenloser trinitarischer Liebe, die sich immer reicher an uns offenbart, in uns selbst Quell wird überströmend vom Tranke des göttlichen Wortes[217] und sich uns immer tiefer eingestaltet. Gestalt des Christen ist der Dreieine[218].

SCHLUSS

Die Gnadenlehre Gregors und die der Hochscholastik

Christliche Existenz bedeutet für Origenes seinshafte Teilnahme am Gottmenschentum Christi, besagt immerwährenden übergeschichtlichen Menschwerdungsprozeß des ewigen Wortes, das aus Liebe zu uns selbst Mensch ward, um sich in uns allen, die wir sein Leib sind, in gnadenhafter Geheimniswirklichkeit von der Geburt im ersten Anfangsglauben bis zur verklärten Christus-

---

[215] Hldhom. VIII (44, 949 B).

[216] Vgl. A. Lieske, a. a. O., S. 47. 75—98. Siehe auch J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante: Revue d'Hist. Ecclés. 20 (1924) 5—37 und bes. S. 19—28. Vgl. auch W. Völker, a. a. O., S. 216.

[217] Hldhom. XIV (44, 1065 A).

[218] Adv. Macedon. (45. 1320 C): *Οὕτως καὶ ὁ χριστιανισμὸς τῇ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα πίστει χαρακτηρίζεται. αὕτη ἐστὶν ἡ μορφὴ τοῦ κατὰ τὸ μυστήριον τῆς ἀληθείας μεμορφωμένου.*

existenz der Gottesschau zu entfalten. Wie dabei des Gottmenschen Vollendung selbst nur Wiedergewinnung seiner reinen Logoswirklichkeit ist und diese im ununterbrochenen Gezeugtwerden aus dem Schoße des Vaters besteht, so ist auch all unsere Teilnahme am Gottmenschentum Christi eigentlich nur Mittel zur Entwicklung unserer Logosebenbildlichkeit und Logosvereinigung, weil das ewige Wort als göttliche Weisheit ständig in uns weilt und zur Entfaltung drängt. Damit entspringt dieser origenistischen Anthropologie und Gnadentheologie als dauernde Krise vor allem die Gefahr einer spiritualisierenden Vernaturalisierung menschlicher Teilnahme am innertrinitarischen Lebensprozeß Gottes.

Dadurch daß in Gregors gnadentheologischem Denken allein das Gottmenschentum Christi der tiefste Grund unserer gnadenhaften Teilnahme am Leben des dreieinen Gottes ist, ward jene Hauptgefahr origenistischer Gnaden- und Vollkommenheitslehre bereits im wesentlichen überwunden. Wie Christi verklärtes Dasein wahres gottmenschliches Leben bleibt, so ist auch alles christliche Dasein nur dauernde Teilnahme am gottmenschlichen Leben Jesu Christi, angefangen von der Taufe bis zur Gottesschau und zur verklärten menschlichen Existenz des Auferstehungsleibes. Dadurch erhält das Gottmenschentum des Erlösers eine kosmische Bedeutung, die in vielem der Stellung des Logos im Gnadensystem des Origenes ähnelt, ohne aber deshalb den Gnadencharakter unseres gottmenschlichen Daseins zu bedrohen. Gewiß gehört auch die Schau zur menschlichen „Natur", und aller Aufstieg unseres Menschseins bedeutet nur Entfaltung konkreter menschlicher Existenz *(φύσις)*. Aber diese Verwertung neuplatonischer Anthropologie besagt bei Gregor keine sachliche Gefährdung mehr der „Übernatürlichkeit" unseres Christuslebens. Dafür sorgen vor allem der absolute Gnadencharakter unserer Teilnahme am Gottmenschentum des ewigen Wortes, die starke Betonung der Freiheit[1] in der Menschwerdung und die völlige Reinhaltung des Trinitätsgeheimnisses von allen Irrtümern und Mängeln neuplatonischer Spekulation[2]. Im Raume antiken neuplatonischen Denkens ward damit bereits vor Cyrill von Alexandrien eine Gnadentheologie geschaffen, die in der Weite und Größe ihrer dogmatischen Struktur lebhaft an die Gnadenlehre des hl. Thomas erinnert und zu einer Gegenüberstellung mit ihr drängt. Denn weist sie in ihren Wesenszügen eine oft überraschende Übereinstimmung mit dem gnadentheologischen Denken der Hochscholastik auf, so bietet sie doch wieder zugleich eine Fülle interessanter Unterschiede, die für die Verschiedenheit in der spekulativen Haltung beider Theologien charakteristisch sind.

---

[1] Vgl. Or. catech. c. 14. 15. 17 (PG 45, 45 ff).

[2] Transposition z. B. der dialektischen Bewegung des geschaffenen Geistes ins Transzendent-Innergöttliche und kosmologische Wesensdeutung des trinitarischen Logos als bloßer Offenbarungshypostase. Vgl. Lieske, a. a. O., S. 204 ff.

Sehen wir zunächst von jenen Unstimmigkeiten und Mängeln ab, die sich noch in Gregors Gnadentheologie tatsächlich vorfinden[3], so scheint uns der eigentliche charakteristische Unterschied beider Theologien vor allem in Gregors stärkerer Verwertung des Einheits-Gedanken in seiner Gnaden- und Kirchenlehre zu liegen. Während bei ihm alle christliche Vollkommenheit nur als gnadenhafte Entfaltung unserer bereits mit der Menschwerdung gegebenen Christuseinheit aufgefaßt wird und darum der Gedanke einer seinshaft-wirklichen Natureinheit des Menschengeschlechtes die zentrale spekulativ-theologische Grundlage all seiner christologischen Erlösungs-, Kirchen- und Gnadenlehre bildet, wird das Motiv der seinshaften Naturganzheit in der wissenschaftlich-spekulativen Behandlung des Gnadengeheimnisses vom hl. Thomas wenig verwertet. Leben christlicher Vollkommenheit ist Umgestaltung unseres reinen Menschseins durch die Gnade, die uns um der Erlösungstat Christi willen zuteil wird. Die Wesensbestimmung des Gnadenlebens aber als einer „Teilhabe an der göttlichen Natur, die alle andere Natur überragt" (S. theol. 1. 2. q. 112 a. 4)[4], beherrscht sein gnadentheologisches Interesse so stark, daß das christologische Element der Gnade als gnadenhafter Teilnahme am gottmenschlichen Leben Christi in der wissenschaftlich-spekulativen Gnadenlehre stark in den Hintergrund gedrängt wird, ja Thomas sogar in Übereinstimmung mit der Theologie seiner Zeit eine wahre physische Mitursächlichkeit des Gottmenschentums Christi für die Entstehung der Gnade in seinen früheren Werken verneint[5]. Verlangte die Ins-Dasein-Setzung der Gnade wahre Schöpfertätigkeit Gottes, so konnte Christus nur seiner Gottheit nach *(secundum quod Deus)* die Gnade physisch wirksam verursachen[6].

Christologischer wird diese gnadentheologische Sicht des hl. Thomas, verbindet man sie mit seiner *Corpus-Christi-*

---

[3] Übergeschlechtlichkeit z. B. des wahren Idealbildes menschlicher Existenz; eine noch zu einseitige Berücksichtigung der geschaffenen Gnade als des Daseinsgrundes der *visio* und der unmittelbaren mystischen Gotteserfahrung; Apokatastasis, usw.

[4] Ähnlich S. theol. 1. 2. q. 114 a. 2; 1. 2. q. 62 a. 1.

[5] I. Sent. dist. 14 q. 3 ad 3; III Sent. dist. 13 q. 2 a 1 ad 3. Der Grund: *Gratia tantum creatur:* III Sent. dist. 13 q. 2 a. 1 ad 1 und Dist. 18 q. 1 a. 1 sol. 1; De verit. q. 27. a. 3 ad 10. Der erste Anfang zur Lehre einer physischen Gnadenwirksamkeit offenbart sich De verit. q. 27 a. 3. ad 9. Klar ausgesprochen wird sie bereits in der q. 29 a. 4 ad 2.; S. theol. 3 q. 8 a. 1 ad 1; q. 13 a. 2. — Die Entwicklung des hl. Thomas in dieser Frage der physischen Gnadenwirksamkeit hat sehr deutlich J. Geiselmann dargelegt: Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin: Theol. Quartalschrift 107 (1926) 198—222, sowie 108 (1927) 233—255. — Vgl. nun aber F. Mitzka, Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin: ZkTh 69 (1947) 189—208, mit dem Nachweis, daß Thomas auch in den Spätwerken eine physische Verursachung der Gnade nicht angenommen hat. (Die Schriftleitung.)

[6] *Posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, in quantum est potentiae instituentis naturam, quae est infinita.* De verit. q. 27 a. 3 ad 10.

mysticum-Lehre[7]. Christus ist Haupt der Kirche. Hauptsein aber besagt neben Verschiedenheit in Würde, Leitung und Wirkursächlichkeit *(dignitate, gubernatione, causalitate)*[8] auch Übereinstimmung *(conformitas)* mit den Gliedern in der Einheit der Natur *(unius enim sunt naturae)*, der Ordnung und der Kontinuität: *Caput ceteris membris in corpore naturali continuatur*[9]. Mit jener organischen Kontinuität ist Christus schließlich selbst zum Quell geworden, der nun Gnade um Gnade auf alle überströmen läßt, die Glieder der Kirche sind[10].

Mit diesem Hinweis der *Corpus-Christi-mysticum*-Theologie auf die zwischen dem Gottmenschen und den Gläubigen bestehende Kontinuität und Einheit *(Christus secundum naturam humanam habet perfectionem aliis homogeneam;* vgl. Anm. 9) wären auch im Raum der thomistischen Theologie im wesentlichen bereits alle Elemente gegeben, deren sich schon Gregor für den Aufbau seiner christologischen Gnadenlehre bedient. Und doch besteht zwischen beiden ein ganz wesentlicher Unterschied. Denn die Verwertung des theologischen Motivs der organisch-realen Natureinheit und der mit ihr gegebenen Seinsvereinigung der ganzen Menschheit mit dem Gottmenschen hat für den hl. Thomas fast ausschließlich die Bedeutung einer mehr bildhaften Veranschaulichung, aber nicht den einer wahren wissenschaftlichen Erklärung der Allgemeinheit der Erlösung und der physischen Gnadenwirkursächlichkeit des Gottmenschen Christus. Gewiß wird auch in enger Verbindung mit dem anthropologischen Kirchengedanken *(tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus,* S. th. 3 q. 49 a. 1) auf die Tatsächlichkeit der stellvertretenden gottmenschlichen Genugtuung Christi für die Schuld der ganzen Menschheit hingewiesen[12]. Als wahre wissenschaftliche

---

[7] Die Haupttexte der *Corpus-Christi-mysticum*-Lehre finden sich: III Sent. dist. 13 q. 2 sol.; De verit. q. 29 a. 4 c.; S. theol. 3 q. 8 a. 1; Expos. epist. ad Ephes. c. 1, lect. 8; ad Col. c. 1, lect, 5; Comp. theol. c. 225. — Zur Literatur vgl. bes. Anger, La doctrine du Corps Mystique de Jésus Christ d'après les Principes de la Théologie de Saint Thomas², Paris 1929; J. Geiselmann, a. a. O.; M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903; Th. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum, Paderborn 1931; E. Mersch, Le Corps Mystique du Christ II², Paris 1936; Philippus a SS. Trinitate, Disputationes Theologicae, Lugduni 1653, bes. Disp. V, dub. 6 und 7.

[8] De verit. q. 29 a. 4 c. — Vgl. damit z. B. Gregor von Nyssa, De perfectione christiana (PG 46. 273 A—D).

[9] De verit. q. 29 a. 4 c. Vgl. auch III Sent. dist. 13 q. 2 a 1: *Christus secundum naturam humanam habet perfectionem aliis homogeneam et est principium quasi univocum.*

[10] III Sent. dist. 13 q. 2 a. 1 sol.: *Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis.*

[11] S. theol. 3 q. 8 a. 1 c. und ad 2.

[12] De verit. q. 29 a. 7 ad 11. Vgl. auch Sent. dist. 18 q. 1 a. 6 sol. 1; S. theol. 3 q. 19 a. 4 c. und ebd. q. 48 a. 1 c.

Begründung der Allerlösung wird dann aber vom hl. Thomas ausschließlich Anselms Theorie der stellvertretenden Genugtuung zugrunde gelegt, ohne daß dabei auf die organische Natureinheit im Sinne der griechischen Theologie zurückgegriffen würde. Denn ist auch Christus Haupt der Menschheit und Erlöser der Welt bereits auf Grund der Inkarnation, so ist die letzte Begründung der stellvertretenden Genugtuung Christi am Kreuze doch wieder nicht die Menschwerdung als solche, sondern die mit dem göttlichen Beschluß der Menschwerdung bereits gegebene freie göttliche Bereitschaft, die stellvertretende Sühne anzunehmen *(libera Dei acceptatio)*.

Zwar hatte die Stellung des Gottmenschentums Christi im kirchen- und gnadentheologischen System des hl. Thomas dadurch wesentlich an Tiefe und kosmischer Bedeutung gewonnen, daß der Heilige unter dem Einfluß der realistischen Kirchen- und Gnadentheologie Cyrills von Alexandrien *(Χριστός = δύναμις ζωοποιός)*[13] und einer größeren Einsicht in die organische Leib-Seele-Einheit die theologische Auffassung seiner Zeit von einer bloß moralischen dispositiven Ursächlichkeit[14] Christi in der Gnadenmitteilung aufgab und an ihre Stelle eine wahre physische Gnadenwirksamkeit setzte. Ihre patristische Voraussetzung[15] aber von der organisch-wirklichen Kontinuität und Ganzheit des Menschengeschlechtes wird — darin zeigt sich sehr deutlich des hl. Thomas Aristotelismus — spekulativ-wissenschaftlich nicht weiter verwertet und darum auch die Problematik der Realganzheit theologisch nicht tiefer berücksichtigt. Das von der neuplatonischen Lichtmetaphysik her stark beeinflußte Motiv vom Überströmen der Gnadenfülle Christi auf die Gesamtmenschheit und den Einzelnen vermittels

---

[13] Vgl. Grabmann, a. a. O., bes. S. 243 ff; J. Backes, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1931, bes. S. 13—23 und 215 ff; J. Geiselmann, a. a. O., S. 251 ff. — Während im ersten Teil der Summa theologica Origenes zweiundzwanzigmal genannt wird, kommt Gregor von Nyssa nur in einem richtigen Zitat vor. Vgl. G. Bardy, Sur les sources patristiques grecques de S. Thomas, dans la I. partie de la somme théologique: Rev. des sc. philos. et théol. 12 (1923) 493—502. — Der Gregortext findet sich S. theol. 1 q. 46 a. 4 c. = Oratio I. in Christi resurrect. (PG 46, 624 A). — Der für die Entfaltung der Thomas-Auffassung wichtige Gedanke Cyrills von der *δύναμις ζωοποιός* steht In Johann. 6, 54 (PG 73, 578). Vgl. S. theol. 3 q. 79 a. 1 c. Neben Cyrill hat hierbei besonders Johannes Damascenus größeren Einfluß auf den hl. Thomas ausgeübt und zwar durch seinen Gedanken, daß die Menschheit Christi das *instrumentum coniunctum* Gottes bei der Gnadenspendung sei.

[14] Die bloß moralisch-dispositive Tätigkeit Christi bei der Mitteilung göttlicher Gnade wird gelehrt z. B. von Wilhelm von Auxerre, Albertus Magnus (III Sent. dist. 13 a. 3), Alexander von Hales, Bonaventura (III Sent. dist. 13 a. 2 q. 1) u. a. Vgl. J. Geiselmann, a. a. O., S. 220; 236—240, 254.

[15] Vgl. z. B. Origenes, C. Cels. VI 79 (GCS II 151, 1—5); Joh.-Komm. X 20 (GCS IV 210, 29—221, 12); Gregor von Nyssa (vgl. die Anm. 151—160 des zweiten Teiles dieser Arbeit). Zu Cyrill von Alexandrien vgl. bes. L. Malevez, L'Eglise dans le Christ: Recherches de Sc. relig. 25 (1935) 280—291, sowie L. Janssens, Notre Filiation divine d'après Cyrille d'Alexandrie: Eph. theol. Lovan. 15 (1939) 235—243.

der seinshaft-wirklichen Kontinuität der Gesamtnatur wird in den späteren Werken des hl. Thomas zwar nicht mehr so ablehnend[16] wie im Sentenzenkommentar behandelt, führt aber auch zu keiner theologisch tieferen Umgestaltung[17] der paulinisch-patristischen Einheitsidee. Während im Sentenzenkommentar (III dist. 13 q. 2 a. 1 sol.) und in De veritate (q. 29 a. 4 c.) die organische Kontinuität der Menschheit und ihre Wesensgleichheit mit dem Gottmenschen *(homogeneum)* noch eingehender beachtet wird, erwähnt sie der für die organische Kirchenauffassung so entscheidend wichtige Text der Summa theologica (3 q. 8 a. 1 c.) gar nicht mehr.

Mit der Verwertung oder Nichtverwertung dieser organisch-wirklichen Natureinheit des Menschengeschlechtes sind auch schon im wesentlichen die übrigen Unterschiede in der spekulativen Behandlung beider Gnadentheologien gegeben. Bei Gregor von Nyssa ist der Ausgangspunkt aller gnadenhaften Christusgestaltung das bereits mit dem Gottmenschen auf Grund der Inkarnation wurzelhaft-wirklich vereinte Einzelwesen. Es ist ja Glied und personhafter Teil der Gesamtmenschheit. Beim hl. Thomas dagegen steht am Beginn der wissenschaftlichen Behandlung unseres Gnadenlebens das reine Menschsein als solches ohne jene erste, bereits mit der Menschwerdung gegebene gottmenschliche Existenzialbestimmung unseres menschlichen Daseins. Für Gregor bedeutete deshalb jede höhere Stufe christlicher Gläubigkeit ganz folgerichtig nur gnadenhafte Entfaltung dieses unseres im Gottmenschentum Christi existenziell, nicht wesenhaft gegründeten Menschseins. In aristotelisch-thomistischer Schau dagegen mußte der gleiche Gnadenprozeß als Mitteilung und Entfaltung eines völlig neuen geschaffenen Seins aufgefaßt und dieses dann als die Grundlage unserer neuen Existenz besonders betont werden. Bedeuten auch bei Gregor und Cyrill Anfang des Glaubens und der Gottesliebe Mitteilung wirklicher Gnade, so sind sie doch zugleich nur gnadenhafte Weiterentfaltung unseres konkreten Menschseins, das kraft seiner Verbindung und seines Kontaktes mit dem Gottmenschentum des ewigen Wortes bereits nicht mehr reines Menschsein als solches, sondern menschliche Existenz besagt, die schon in Christi Menschwerdung zu ihrem Segen oder Verderben zur Teilnahme am Gottmenschentum bestimmt ist. Auch die Auferstehung der zur Hölle Verdammten ist nur möglich auf Grund

---

[16] III Sent. dist. 13 q. 1 a. 2 und a. 3. Vgl. weiter J. Geiselmann, a. a. O., S. 235 f. 252. Zur Ablehnung der neuplatonischen Lichtmetaphysik vgl. Cl. Bäumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, Münster 1908, S. 417—421.

[17] Dabei wird die neuplatonisch-patristische *influentia* der Gnadenfülle Christi (De veritate q. 29 a. 4 c.) aristotelisch als *actu esse secundum eminentiam* (S. th. 3 q. 8 a. 5 c.) umgedeutet: *Unumquodque agit in quantum est ens actu. Quia autem agens est praestantius patiente, oportet, quod agens in alia actum secundum eminentiam quandam habeat. In anima Christi autem recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Ex illa ergo eminentia gratiae competit Christo, quod gratia illa ad alios derivetur.*

der Teilnahme der ganzen Menschheit am Gottmenschentum Christi. Rückte darum Gregors alexandrinisches Denken gerade den gott m e n s c h lichen Charakter all unseres Vollkommenheitslebens entschieden in die Mitte[18] seiner Gnadentheologie, so ward des hl. Thomas Gnadenlehre mehr zur Theologie der V e r g ö t t l i c h u n g unseres Menschseins. Glaube und Liebe werden bei ihm vorwiegend Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis und Liebe. Bei Gregor von Nyssa und Cyrill sind sie zunächst gottmenschliches Erkennen und gottmenschliches Lieben und besagen darum in ihm auch wesenhaft Teilnahme am trinitarischen Lebensvollzug. Da ferner die Menschwerdung ein *proprium* des Sohnes ist, so erfreut sich auch bei den beiden Griechen das *proprium* in der Lehre von der substanziellen Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele einer ähnlichen Bedeutung, wie sie die „Appropriation" in der scholastischen Gnadentheologie bezüglich der Einwohnung des Hl. Geistes ganz folgerichtig besitzt. Denn da bei Gregor alle menschliche Existenz mit einem seinshaften Kontakt mit dem Gottmenschen beginnt, so besagt auch die gnadenhafte Vollendung in der Liebe nur unmittelbare Realverbindung mit der Person des Hl. Geistes als des Geistes des Gottmenschen.

Wurde von der Gnadentheologie des hl. Thomas vor allem der „übernatürliche" Seinswert unseres Gnadenlebens betont, so ward er in der organisch-christologischen Existenzialbetrachtung Gregors keineswegs geleugnet oder sachlich ernst in Frage gestellt. Denn aller Christuskontakt von Anfang unseres Bestehens an ist allein gnadenhafte E x i s t e n t i a l -Bestimmung unseres Daseins, gehört aber keineswegs zum E s s e n t i a l -Bereich des reinen Menschseins als solchen. Denn Menschwerdung und die mit ihr zugrundegelegte Teilnahme am gottmenschlichen Leben ist Tat reiner göttlicher Freiheit und Liebe. Wird deshalb auch die göttliche Person des menschgewordenen ewigen Wortes zur Bildung aller konkreten menschlichen Personalität tatsächlich notwendig verlangt und mitgefordert[19], so ist diese Logosvereinigung doch wiederum nur

---

[18] Diese organisch-christologische Schau des Gnadenlebens offenbart sich am stärksten in De perfectione christiana, De professione christiana, Adversus Apollinarem, Adversus Macedonianos. Sie kommt immer wieder vor in Contra Eunomium, ist der eigentliche Inhalt des Traktates In illud ‚Tunc...' (1 Kor 15, 28) sowie des Hohenliedkommentares und kehrt öfter wieder in De vita Moysis. De beatitudinibus, De virginitate, De oratione dominica, De anima et resurrectione sowie das mit feinem biographischen Verständnis geschriebene Leben der hl. Makrina (ein Seitenstück der griechischen Theologie zu des hl. Augustinus Monicabild in den Confessiones. Vgl. auch A. K a l s b a c h, Vom Mensch- und Lebensideal der christlichen Antike. Gregors von Nyssa Vita S. Macrinae: Das Bild vom Menschen, hrsg. von Th. Steinbüchel und Th. Müncker, Düsseldorf 1934, S. 36—41) erhalten erst von dieser Schau aus ihren eigentlichen theologischen Sinn.

[19] Spekulativ gesehen, bietet diese erste gleichsam wurzelhafte Personalvereinigung als Kontakt mit dem menschgewordenen Wort die eigentliche Grundlage der „natürlichen" Sehnsucht aller Menschen nach der beglückenden Gottesschau. Reicht sie auch aus sich nicht zur wirklichen Lebensentfaltung, so ist sie doch bereits der allererste seinshafte Anfang des

gnadenhafte Existentialgegebenheit gegenwärtigen Menschseins. Zwar bildet sie für Gregor ähnlich wie für Origenes eine der spekulativen Grundlagen seiner allgemeinen Apokatastasis. Wie aber schon Cyrills gleichfalls ganz organisch-christologisch aufgebaute Gnadentheologie beweist, ist diese Lehre der schließlichen Heiligung aller keineswegs eine notwendige gedankliche Folge aus der organischen Gnadenauffassung.

Für Gregor von Nyssa ist darum alle Welt- und Kirchengeschichte letztlich nur Entfaltung des in Christus Jesus bereits weltimmanent gewordenen trinitarischen Gottes, ist ein immer größer werdendes Inerscheinungtreten (Epiphanie) oder Selbstoffenbaren des Paradoxons trinitarischer Innerweltlichkeit, die immer leuchtender werdende raumzeitliche Sichtbarwerdung des in ihr bereits immer verborgen enthaltenen Wirklichkeitsgeheimnisses des Gottmenschentums Christi in der Welt. Der Gottmensch ist ja der eigentliche Wirklichkeitsgrad des All. Von ihm gilt das Pauluswort: „Alles ist durch ihn und für ihn geschaffen ... und alles hat in ihm seinen Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche" (Kol 1, 17). Wie alles Weltgeschehen durch und durch Dienst an der Verwirklichung dieser Welteinheit und Christusganzheit bedeutet, so ist auch der Gottmensch selbst das tiefste weltimmanente Prinzip der gegenwärtigen Weltordnung, deren eigentlicher Sinn die gottmenschliche Verwirklichung der trinitarischen Lebens- und Liebeseinheit in der Fülle der Menschheit ist. Wie darum Christi Weltimmanenz die konkrete Wirklichkeit des Allheilwillens Gottes ist, so tragen auch wir in unserer menschlichen Existenz selbst schon den Garanten unserer fortwährenden realen Zugehörigkeit zu diesem konkret gewordenen Heilswillen Gottes: Mit Christi Gottmenschentum, das als Ganzheit sein ganzes Leben von der Geburt aus dem Schoß der Jungfrau bis zum schmerzlichen Kreuzesopfer, bis zur Auferstehung und Himmelfahrt umfaßt, sind wir alle im Tiefengrunde unseres Personseins vereint und unaustilgbar besiegelt.

Beim hl. Thomas dagegen ist alles Leben der Kirche und alle Entfaltung des Gnadengeheimnisses in der Welt ursächlich gewirkte Gnadenschenkung und Selbstmitteilung des transzenden-

---

Heraustretens aus der Sphäre reinen Menschseins und findet ihre Vollendung im ekstatischen Erlebnis und der *visio Dei beatifica*. Denn auch diese sind nur Weitergestaltung des ersten Eintrittes Christi in unser personales Menschsein. Gott lieben und ihn im Geheimnis seines trinitarischen Lebens erkennen ist nur Existentialausdruck unserer Teilnahme am Gottmenschentum Christi. Gnadenhaftes Aus-sich-Heraustreten in das Leben göttlicher Überweltlichkeit setzt immer schon den geheimnisvollen Eintritt Gottes in die Welt voraus. Das ist die theologische Weitergestaltung des antiken Erbgutes platonischer Religiosität (Gott erkennen setzt Gott haben voraus; vgl. H. Hanse, „Gott Haben", Berlin 1939), ist tieferes Erfassen des Geheimnisses all unseres Glaubens- und Liebeslebens durch Gregor. Christliches Glaubensleben ist Leben des Gottmenschen in uns, dadurch daß wir in unserer menschlichen Natur in Natureinheit mit ihm stehen und seinen Geist in der Gnade in uns tragen.

ten trinitarischen Gottes an die Fülle menschlicher Einzelwesen. Es ist ein ständiges schöpferisches Hineinströmenlassen transzendent göttlichen Gnadenlebens in das Reich geschöpflicher In-der-Weltlichkeit, ist ein immer neues Ausgießen des überweltlich göttlichen Lebens in den Raum geschöpflicher Endlichkeit. Der Gottmensch ist bei dieser schöpferisch gnadewirkenden Ursächlichkeit Gottes der Grund, um dessentwillen Gott seine Gnade und sich selbst mitteilt und dessen physischer Wirktätigkeit er sich bei seiner schöpferischen Gnadenspendung bedient. Organ und Werkzeug aber der sakramentalen Gnadenmitteilung Christi ist dabei die heilige Kirche. Wie sie durch die Sakramente, die aus der Seite des gekreuzigten Herrn strömten, gebildet ward[20], so wird uns auch durch die Sakramente der Kirche alle sakramentale Gnade zuteil (S. theol. 3 q. 62 a. 5 c.). So steht denn beim hl. Thomas der Realismus der Gnadenwirksamkeit Christi *(causalitas efficicns)* im beherrschenden Mittelpunkt unseres dynamisch unmittelbaren Christuskontaktes im Wachstum und in der Erhaltung unseres Gnadenlebens. Das patristische Motiv aber eines zuerst allein durch die Gesamtnatur vermittelten, dann durch das Gnadenleben lebendig entwickelten seinshaft-wirklichen Kontaktes mit dem Gottmenschen tritt bei ihm in der wissenschaftlichen Behandlung des Gnadengeheimnisses völlig zurück, äußert sich aber vor allem dort wieder stärker, wo das patristische Traditionsgut mehr zum Ausdruck kommt, d. h. besonders in seiner Ekklesiologie und seinen exegetischen Arbeiten. An Stelle der Bildmetaphysik und Bildtheologie mit ihrer stärkeren Betonung der *causalitas quasiformalis* des Urbildes im Abbild steht so eine Philosophie der *causalitas efficiens,* an Stelle einer alles beherrschenden Ganzheitsbetrachtung ein stärkeres gegenständliches Denken.

Den Ausgangspunkt von Gregors spekulativer Gnadentheologie bildet die alle menschliche Einzelexistenz real erfassende Wirklichkeit des organischen Menschheitsganzen. Die wissenschaftliche Gnaden- und Kirchenlehre des hl. Thomas dagegen steht im Zeichen aristotelischer Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Platonismus. Tritt dadurch auch das theologische Interesse an der spekulativen Einheitsfassung auf gnadentheologischem Gebiet zurück, so ist doch der große Gewinn dieser aristotelischen Begegnung mit der vorwiegend Augustinischen Tradition ein dialektisch notwendig gewordenes tieferes Erfassen der absoluten Übernatürlichkeit unseres Gnadenlebens, ist eine schärfere Problematik der Spannungseinheit von Naturganzheit und Einzelwesen,

[20] *Per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi;* S. theol. 3 q. 64 a. 2 ad 3. Zum patristischen Ursprung dieses Thomaswortes vgl. das reiche Material, das S. Tromp in seinem Artikel bietet: Nativitas Ecclesiae ex corde Jesu: Gregorianum 13 (1932) 489—527, bes. S. 502 f. Während der eigentlich patristische Sinn dieses Wortes sich uns erst von der seinshaft-wirklichen Gesamteinheit der menschlichen Natur eröffnet, ist dies Motiv vom hl. Thomas dynamisch-wirkursächlich umgedacht.

drängt aber auch zugleich zu einer höheren spekulativen Synthese patristischer und scholastischer Kirchen- und Gnadentheologie hin. Denn Scholastik ist — darin liegt wohl einer der tiefsten Gründe für die Verschiedenheit hochscholastisch-thomistischer und alexandrinisch-patristischer Theologie — Begegnung eines kritischen, mehr gegenständlich-theologischen Denkens mit dem methodisch zwar nicht wissenschaftlichen, dafür aber stärkeren Ganzheitsdenken der Patristik. Wie darum diese in innerer Notwendigkeit zur scholastischen Theologie hinführt, so drängt nun auch die scholastische Theologie ihrerseits wiederum zu einer neuen, aber nun wissenschaftlich kritisch erarbeiteten und durch die Scholastik notwendig vermittelten höheren Erfassung jenes Einheitsganzen hin, das allem alexandrinisch-kirchlichen Denken in der Tiefe zugrunde liegt und erst den eigentlichen Seinsgrund für die universell-dynamische Gnadenursächlichkeit des Gottmenschentums Christi bildet. Denn seinshafte Wirktätigkeit setzt auch bereits seinshaften wirklichen Kontakt voraus.

UM DEN BEGRIFF DER GNADE

Grundsätzliches zur Frage nach der Methode, mit der Übernatur als Gnade im strengen Sinn bestimmt werden kann

Von Prof. Dr. Johann Auer, Freising

Zahlreich und mannigfaltig sind die Möglichkeiten echten Fortschrittes in den Wissenschaften: Klärung, neue Sicherung, Vertiefung des schon Bekannten, Gewinnung von Neuland durch neue Kombinationen, neue Ideen, Intuitionen und neue Entdeckungen usf.; die beiden Grundmethoden bleiben immer die logische und erfahrungsmäßige Progression und die ideenmäßige und sachliche Zusammenschau. Die folgenden Ausführungen bedienen sich der zweiten Methode. Doch nicht methodologische Überlegungen, sondern eine Erfahrung und eine existentielle Not haben zu dieser Methode in dieser Sache Anlaß gegeben. Eine Erfahrung: Meine ersten wissenschaftlichen Arbeiten befaßten sich mit systematischen Vergleichen bestimmter philosophischer und theologischer Lehren in der Hochscholastik. Die gründlichen und ehrlichen Kontroversen der großen Gelehrten in dieser noch einheitlich gläubigen Welt zeigten immer wieder mit eindringlicher Deutlichkeit, daß die einander entgegengesetzten Lehrmeinungen nicht unmittelbar miteinander verglichen werden können, sondern jeweils auf bestimmte, in sich geschlossene, große metaphysische Systeme zurückgeführt werden müssen, deren tiefe geistig-methodische Verschiedenheit bei aller Einheit im christlichen Glauben nicht mehr restlos gegeneinander ausgespielt werden kann, sondern einfach auf verschiedene geistig-menschliche Haltungen, Interessen und Bedürfnisse zurückzuführen ist. Dies bedeutet jedoch nicht etwa platten Relativismus, sondern ist wiederum ganz sachlich bedingt, wie ein etwas tieferer Einblick in Sache und Problem jeweils zeigte: Keine Richtung sieht eben im Grunde das Ganze mit gleicher Deutlichkeit und Klarheit, sondern jede erkennt jeweils eine Seite mehr und andere wirkliche Seiten desselben Gegenstandes weniger. Die echte Wissenschaft, die ihre Resultate durch ehrliche Methodenforschung klären und sichern will, kann aber nicht damit zufrieden sein, das sachliche Ziel allen wissenschaftlichen Erkennens und die Sachbezogenheit der echten Methode ins Auge zu fassen; sie muß auch den erkennenden Menschen als Subjekt aller Erkenntnis ernst nehmen und die Fehlerquellen, die aus der Beschränktheit dieses Subjektes in die objektive, sachliche Erkenntnis eingehen, mitberücksichtigen.

Auch eine Not hat mich zu dieser zweiten Findungsmethode geführt: Meine erste Ausbildung in Theologie und Philosophie stellte mich jeweils zwischen Lehrer der verschiedenen geistigen Metho-

den und Richtungen. Größe und Ernst dieser Lehrerpersönlichkeiten zwang wieder die Verschiedenheit in der Lehrmeinung im Gegenstand, nicht etwa in einem Versagen des Meisters zu suchen, was dazu führte, aus den ernst genommenen, verschiedenen Meinungen der Lehrer einen neuen Blick für die wirkliche Größe und Weite des Gegenstandes zu gewinnen, die sich für das beschränkte eigene Denken als sehr komplex erwies und die verschiedenen Lehrmeinungen von dem neu gewonnenen Gegenstand her nun als durch die menschliche Beschränkung, die mit der Tiefe der Genauigkeit in Forschung und Deutung oft zu wachsen schien, bedingte Teilansichten des ganzen Gegenstandes erscheinen ließ. So ist verständlich, daß mich diese Erfahrung und diese Not zur zweiten Methode zunächst drängten.

Im folgenden sei nun diese Methode und ihre Bedeutung gezeigt für die Gewinnung eines Begriffes, der für die Theologie von grundlegender Bedeutung ist, für den Begriff der Übernatur oder der Gnade im strengen, engen Sinn.

1. Der Ausgangspunkt

Ausgangspunkt für unsere Untersuchung über die Methode oder Methoden, mit denen Gnade oder Übernatur, begrifflich und sachlich, gefunden und bestimmt werden können, muß die Tatsache sein, daß verschiedene Bilder, Ideen, Kategorien und Begriffe uns von den verschiedenen ernsten, wissenschaftlichen Schulen genannt werden, wenn wir fragen, was Gnade sei, wie sie bestimmt werden könne. Es ist schon nicht angängig, etwa einfach unseren heutigen, schon durch bestimmte Schulmethoden eingeengten Terminus *gratia* als Norm aufzustellen und nach seiner verschiedenen formalen Bedeutung in den verschiedenen Zeiten der Dogmengeschichte zu forschen, wenn man etwa eine Geschichte der Gnadenlehre schreiben will[1]. Es gilt vielmehr, die Sache, die hinter diesem heutigen Terminus steht, in ihrer Weite, Eigenart und Komplexität zu verstehen und dann die verschiedenen Bilder, Ideen und Begriffe für diese Sache aus der Geschichte des christlichen Glaubens zu erheben. Wollen wir in der Offenbarung des NT z. B. nur die Gnadenlehre herausstellen, ist es notwendig, nicht nur die Rechtfertigungslehre eines hl. Paulus (Röm 3—9) sondern auch seine Lehre vom mystischen Leib Christi (Eph, Kol) und seine

[1] Wertvolle Vorarbeiten hiefür haben geleistet die großen Auseinandersetzungen zwischen Kuhn, Schäzler, Alois Schmid, Scheeben (1860—1868). Von besonderer Bedeutung ist die neueste Arbeit von Henri de Lubac S. J., Surnaturel, Paris (Aubier) 1946; vgl. vor allem die historische Entwicklung über die Sinndeutung von *supernaturale* von den Griechen bis zur Gegenwart S. 325—428.

Lehre vom Pneuma[1a] heranzuziehen, so daß schon bei Paulus neben dem *ἐν Χριστῷ* die Termini *χάρις, πίστις, πνεῦμα, δικαιοσύνη* wenigstens im Spiele sind. Und neben diesen paulinischen Bildbegriffen steht das johanneische *φῶς* und *ζωή*, das „Gottesreich" und die „Sorge des Vaters" im Himmel aus den Predigten Jesu bei den Synoptikern und die Ideen von „Gotteskindschaft" und „Gottesbrautschaft" schließen das Ganze zusammenfassend ab.

Und wenn wir hören, daß St. Augustinus *doctor gratiae* heißt, weil er im 5. Jahrhundert die besondere Gnadenlehre der Kirche geschaffen, und daß etwa die Ostkirche bis heute keine eigentliche Gnadenlehre habe, dann kann dies nichts anderes besagen, als daß Augustinus in besonderer Weise den Gnadenbegriff herausgearbeitet hat, den die Westkirche besonders im Mittelalter und gegenüber den Reformatoren mit viel aristotelischer Philosophie weiterentfaltet hat, während die Ostkirche bis heute aus Scheu vor der aristotelischen Philosophie an der mit einigen platonischen oder neuplatonischen Ideen der griechischen Väter verdeutlichten Mystik der Paulinischen und Johanneischen Lehren festgehalten hat.

Und wenn wir etwa in der Hochscholastik, die unsere Theologie besonders spekulativ entfaltet und systematisiert hat, die Hauptrichtungen der Gnadenlehre ins Auge fassen, sehen wir neben der traditionellen, augustinischen Lehre der Franziskanerschulen die neue, seinsmäßige Darstellung der Gnade, beginnend bei Philipp dem Kanzler und zur Vollendung gestaltet beim Aquinaten, der uns den strengen Terminus des *supernaturale* geschenkt, der Wirklichkeit, mit deren Hilfe die menschliche Natur ein über ihr Sein hinausreichendes Ziel erreichen kann; und beide Richtungen schließen in sich ein mystisches Element, die Franziskanerrichtung bei Bonaventura, die von den Viktorinern und von St. Bernhard stammende Brautmystik, so wie Thomas die von ihm und seinem großen Lehrer Albert neu geschaffene, auf Dionysius Pseudoareopagita bauende, mehr neuplatonische Mystik, die sich um das Petruswort entfaltet: der göttlichen Natur teilhaftig (2 Petr 1—4)[2].

Die Spätscholastik, gekennzeichnet durch den subjektivistisch-individualistischen Nominalismus, zeigt wiederum diese drei Grundrichtungen in ihrer weiteren, unter positivem und negativem fremden Einfluß stehenden Entwicklung: den Thomismus und den Scotismus, die beide dann Stellung nehmen gegen die aus dem Nominalismus gewachsenen Irrlehren der Reformation. Aus dem Scotismus vor allem wächst der Molinismus der nachtridentinischen Zeit und daneben laufen ständig die zwei Hauptrichtungen einer mehr spekulativen (Viktoriner: Geist und Licht) und

---

[1a] Vgl. P. Gaechter, Zum Pneumabegriff des hl. Paulus: ZkTh 53 (1929) 345—408.

[2] Vgl. J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, II. Teil (im Druck), § 11, 2.

einer mehr praktischen (Bernhard von Clairvaux: Braut-) Mystik, vor allem durch die Reformorden dieser Zeit gepflegt. Merkwürdig und für unsere Problematik hier von besonderer Bedeutung ist die Heftigkeit, mit der sich Thomismus und Scotismus oder Thomismus und Molinismus in den verschiedenen Zeiten miteinander auseinandersetzten.

Die neue Mysterientheologie, die für die Gnadenlehre von besonderer Bedeutung ist, will einerseits durch Rückkehr zu dem, allerdings aus dem heutigen Denken vielfach verstandenen Platonismus der griechischen Väter den Gegensatz zwischen den aristotelischen Richtungen des Molinismus und Thomismus überwinden und zugleich die Mystik der griechischen Väter, mit der auch das NT vielfach ausgelegt wird, verwenden; in sich zeigt jedoch auch diese neue Richtung bereits wieder deutlich die geistigen Richtungen der alten Schulen (Casel, Söhngen)[3].

Diese geschichtliche Lage, die Mannigfaltigkeit der großen, oft einander in persönlicher Fehde ausschließenden Richtungen innerhalb der einen, in allen ihren Teilen rechtgläubigen Gnadenlehre der einen Kirche fordert von uns, endlich ernst und explicit die Methodenfrage zu stellen. — Auch ein kurzer Blick auf die Gnadenlehre in ihrer heutigen Stoffeinteilung macht uns das zur Pflicht. Man wird aus den bis heute üblichen beiden großen Kapiteln über habituelle und aktuelle Gnade einmal herausheben und in ein eigenes Kapitel sammeln dürfen, was sich etwa stellen läßt unter das Thema: das konkrete christliche Gott-Mensch-Verhältnis in der Gnade. Auf diese Notwendigkeit weist in gleicher Weise die Problematik hin, die mit den Begriffspaaren „geschaffene und ungeschaffene Gnade" oder „Gnade und Caritas" gegeben ist[4] und die besonders durch die Überwindung des seit dem 13. Jahrhundert sich anbahnenden und durch die Kämpfe des 16. Jahrhunderts nur noch verfestigten Individualismus in der neu aufbrechenden Ecclesiologie (mächtig gefördert durch die Enzyklika *Mystici Corporis*, 1943) uns heute zur Aufgabe gestellt ist[5]. Auch die Prädestinationslehre im Rahmen der Gnadenlehre gehört in dieses größere dritte Kapitel hinein. So stellen wir die allgemeine Frage: Mit welchen Methoden läßt sich Gnade als Übernatur vollgültig bestimmen? Gibt es eine einzige, zuständige Methode oder müssen wir immer mehrere Methoden und Gesichtspunkte der Betrachtung zusammennehmen, wenn wir dem Übernatürlichen in seiner wirklichen sachlichen Weite und spezifischen Natur als religiöser Kategorie gerecht werden wollen?

---

[3] M. Schmaus, Kathol. Dogmatik III/2, 28—37.

[4] Vgl. K. Rahner S. J., Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: ZkTh 63 (1939) 137—156; Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre I (1942) 124—142.

[5] Vgl. A. Kolping, Neuschöpfung und Gnadenstand, Bonn 1946; C. Feckes, Natur und Übernatur, Düsseldorf 1946.

2. Erkenntnistheoretische Vorüberlegung

Ehe wir auf diese Frage Antwort geben, müssen wir uns darüber klar sein, was wir hier unter Methode verstehen[6].

Wie der angedeutete Ausgangspunkt schon nahelegt, handelt es sich für uns hier nicht um Methode in einem eingeengten Sinn, wie dieser Terminus etwa seit Descartes und besonders im Neukantianismus verwendet wurde. Hier liegen Rationalismus oder Psychologismus zugrunde, nicht die echte Erkenntnishaltung der christlichen Metaphysik. Diese Methode im engen rationalistischen Sinn will den Gegenstand bestimmen und schaffen, nicht sich ihm erschließen, um ihn als immer neue Aufgabe zu empfangen. Es handelt sich auch nicht um die heuristische Methode der Renaissance, die sachlich Neues finden will durch ein bewußt und nach dem Sinn des Gesuchten und nach der Intention des Suchens geändertes Verhalten des Menschen (Experiment). Nach Abschluß der Offenbarung gibt es für unseren Glauben nichts absolut Neues mehr, das wir suchen müßten. Es handelt sich für uns vielmehr darum, in dieser Frage nach dem Sein und Sinn der Gnade und nach der rechten Methode, sie zu finden und zu bestimmen, den lebendigen Glauben der lebendigen Kirche, der wie alles Lebendige Kontinuität und Entwicklung zeigt, zum Selbstverstand in uns und für unsere Zeit zu bringen. So wie der Künstler das Lebensgefühl einer Zeit und der Philosoph die Grundlagen und Grundformen der Weltanschauung einer Zeit, gewiß nicht ohne Blick auf eine mögliche absolute Norm und ein mögliches pädagogisches Ziel in sich und für seine Zeit zum Selbstverstand zu bringen hat, so ist es Aufgabe des Theologen, den lebendigen Glauben der lebendigen Kirche in sich und für seine Zeit zum rechten, d. h. der eigenartigen Seinsstruktur der Kirche (als der lebendigen Trägerin des Glaubens) entsprechenden Selbstverstand zu bringen[7]. — Es handelt sich uns auch nicht um die mäeutische Methode des Sokrates, die primär eine pädagogische Methode war. Doch mit dem

---

[6] Vgl. W. Brugger S. J., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947, 217 f.

[7] Das wichtigste Moment in dieser Bestimmung ist das Verhältnis des Theologen und seiner Arbeit zum unfehlbaren Lehramt der Kirche, das ebenfalls in der Kontroverse zwischen Kuhn, Schäzler und A. Schmid in dem Jahrzehnt vor dem Vatikanum wie gegen Frohschammer, in der Enz. *Quanta cura,* im Syllabus und endlich auf dem Vatikanum viel Durchdringung und Klärung fand. — Die Wahrheit der Lehre ist garantiert durch das unfehlbare Lehramt der Kirche und für den einzelnen Gläubigen und Theologen in der lebendigen und gehorsamen Verbindung mit diesem Lehramt. Die lebendige Entfaltung des Glaubensgutes aber ist dem ganzen gläubigen Volk und in Sonderheit den durch ihren Beruf dazu verpflichteten Theologen aufgegeben. Die Grundkräfte der Entfaltung sind Tiefe und Reichtum der eigenen Gläubigkeit, das Verständnis für die geistigen Bedürfnisse des Gottesreiches in der Zeit, Gottes Gnade und Gottes Geist und die Verbindung mit der lebendigen, lehrenden und betenden Kirche.

philosophischen Grund dieser sokratischen Methode haben wir es hier zu tun, insofern wir echt philosophische Methode suchen, die nicht nur den historisch zu eruierenden Wortsinn oder die Begriffsbedeutung von *gratia* oder *supernaturale* herausstellen[8], sondern vielmehr den Sachsinn aufdecken will, indem wir aus einer Gesamtschau über all das, was nach unserem Ausgangspunkt unter das Übernatürliche fällt, die menschlichen Erkenntnisweisen, Bildbegriffe und Ideen herausstellen, mit denen diese Gesamtsache gefunden und bestimmt werden kann.

Die Möglichkeit, überhaupt von Übernatürlichem zu sprechen, mit einer vorläufigen Sachlichkeit zu sagen, was Übernatürliches ist, kommt dem Menschen allein aus der Offenbarung und aus dem lebendigen Glauben der Kirche. Der Mensch ohne Offenbarung und außerhalb des lebendigen Glaubens der Kirche kann eigentlich keine echte Aussage darüber machen, kann nur persönliche Überzeugungen über etwas fromm Geglaubtes oder in echter Metaphysik Erschlossenes zum Ausdruck bringen. Was wir hier suchen, ist also gerade Klarheit darüber, welche Erkenntnishaltungen, welche Sachvorstellungen, Beziehungsideen und metaphysischen Kategorien angestrengt und benützt werden müssen, damit der offenbarungsgläubige Mensch, der christliche Theologe näherhin über das Übernatürliche oder die Gnade eine wissenschaftlich gültige, umfassende Aussage machen kann. Die wissenschaftliche Gültigkeit ist natürlich hier wie in allen dogmatischen Aussagen gebunden an das Gesetz der Seins- und Glaubensanalogie[9], weil das Glaubensmysterium durch keine wissenschaftliche Methode, die immer menschlich-natürliche Methode bleibt, aufgelöst werden kann.

Allgemein läßt sich zum Begriff der Methode sagen, daß er die ganze Problematik in sich schließt, die uns die klassische Metaphysik aufdeckt: die dadurch gegeben ist, daß nämlich die konkrete, erfahrbare Wirklichkeit eine allgemeine, denkbare Wirklichkeit enthält, so wie der erkennende Mensch selbst mit Erfahrungssinnen und denkendem Geist ausgestattet ist. Die Frage nach der Glaubensanalogie sucht nun die Möglichkeiten, den Sinn und die Grenzen der Anwendbarkeit der natürlichen Erkenntnismethoden auf die geoffenbarten und lebendig geglaubten Wahrheiten näher zu untersuchen. Sicherung dieser ganzen Methode bedeutet Sicherung der theologischen Aussage in ihrer Gesamtheit wie im einzelnen. Die Bedeutung der Methodenfrage wird uns im Laufe der Untersuchung noch klarer werden.

---

[8] Vgl. Anm. 1.

[9] Vgl. E. Przywara S. J., Analogia entis, München 1932, 124—149; G. Söhngen, Analogia fidei: Catholica 1934, 13 ff; ders. Bonaventura als Klassiker der Analogia fidei: Wissenschaft und Weish. 1935, 97 ff; P. Borgmann O. F. M., Analogia entis: Wissenschaft und Weish. 1937, 270 ff.

3. *Erkenntnispraktische Vorüberlegung*

Der Gegenstand „Gnade“ ist uns als gläubigen Menschen nicht nur eine Idee oder ein theoretischer Gegenstand, sondern eine konkrete Wirklichkeit, die für uns letzte praktische und existentielle Bedeutung hat. Wir müssen uns darum auch Rechenschaft über unser praktisches Verhalten bei dem Geschäft des Erkennens und Bestimmens von Gnade machen. Wie der Ausgangspunkt gezeigt, wurde bisher mehr oder weniger exklusiv das Übernatürliche oder die Gnade von einer bestimmten Seite her jeweils erfaßt und auf diese Exklusivität bauten sich die verschiedenen Gnadensysteme auf, die wir eingangs angezogen haben. Auch unsere eigene Auffassung von Gnade wird mehr oder weniger exklusiv in einem dieser Systeme stehen. Wollen wird nun das Ganze finden, und den einzelnen Systemen wirklich von innen her gerecht werden, gilt es zunächst, wenigstens für die Dauer dieser Überlegungen uns frei zu machen von der vollen Anhänglichkeit an das System, dem wir aus tiefsten, persönlichen Gründen, die wir auch wissenschaftlich unterbaut haben, folgen. Wir werden zunächst diese Forderung als eine recht unwissenschaftliche Forderung empfinden, als eine Preisgabe von wissenschaftlicher Tiefe und von wissenschaftlichem Ernst. Eine unwissenschaftliche Forderung als Voraussetzung für eine Untersuchung über eine wissenschaftliche Methode wäre eine *contradictio in adiecto* und würde höchstens eine wissenschaftliche Todgeburt in Aussicht stellen. Wir müssen uns darum kurz Wissenschaftlichkeit und Bedeutung dieser unserer Forderung und Voraussetzung für unsere Untersuchung klar machen.

Auch in die „wissenschaftliche Tiefe“ geht die oben erwähnte Problematik ein, die durch das Verhältnis von Sein und Erkennen, konkretem und allgemeinem Sein einerseits und sinnlich-geistiger Erkenntnisfähigkeit andererseits für unser irdisches Erkennen immer gegeben ist. Wir nennen meist wissenschaftlich tief, was am meisten unserer besonderen Art des Denkens, Vorstellens und Wertens gegenüber einem bestimmten Gegenstand entspricht. Daneben aber gibt es gewiß eine Tiefe, die aus der Größe, Weite und Tiefe des Gegenstandes selbst kommt und die von uns oft ein Sich-lösen von persönlichen Denk- und Wertungsformen verlangt. Dem Theologen, der um die *mysteria stricte dicta* weiß, wird die Forderung, sich von der „persönlichen“ Tiefe einmal, soweit er es moralisch vor seinem wissenschaftlichen Gewissen verantworten kann, zu lösen, um „sachliche“ Tiefe zu finden, durchaus nicht so befremdend erscheinen. Er wird auch keinen jede wissenschaftliche Haltung auflösenden Relativismus darin sehen, sondern vielmehr die Anerkennung der geschöpflichen und persönlichen Beschränktheit des Einzelnen gegenüber dem „Ganzen“, das uns in der lebendigen Kirche gegenübertritt, und des geschaffenen und unter den Folgen der Sünde stehenden Menschen

gegenüber der Wirklichkeit, die ihm in der Offenbarung und im lebendigen Glauben vom Schöpfer und heiligen Gott her begegnet. Ja, echte wissenschaftliche Tiefe ist immer ein Ausgleich zwischen persönlicher und sachlicher Tiefe, in unseren Glaubensfragen ist dabei die persönliche Tiefe nicht nur durch Intellekt und Ratio, sondern ebensosehr moralisch und religiös im tiefsten Sinne bedingt, so wie die sachliche Tiefe durch die Offenbarung bestimmt wird, die geschichtlich abgeschlossen, aber als lebendiges Wort des lebendigen Gottes unerschöpflich bleibt für uns in dieser Erdenpilgerschaft, und deren Erschließung immer abhängig bleibt von der gnadenhaften Einwirkung des Gottesgeistes, der in der lebendigen Kirche wirkt und im sichtbaren Lehramt der Kirche für unsere irdische Existenz uns eine sichtbare Norm geschenkt hat. Je mehr es uns daher gelingt, die religiöse Wirklichkeit der Gnade in unser lebendiges geistiges Blickfeld zu bekommen, unabhängig zunächst von jedem speziellen Gnadensystem, umso mehr Aussicht haben wir, die ganze Methode oder all die Teilmethoden zur rechten Erfassung der Gnade richtig sehen und bestimmen zu können.

4. *Die Findungs- und Bestimmungsmethoden der bisherigen Gnadensysteme. Ihr Sinn, ihre Bedeutung und ihre Grenzen*

Nach diesen Vorüberlegungen seien in Kürze die Methoden aufgezeigt, mit denen die als Ausgangspunkt genannten wichtigsten Gnadensysteme die Gnade zu bestimmen versuchen. Es gilt dabei, inneren Sinn, sachliche Bedeutung und Leistungsgrenze gegenüber dem gemeinten Erkenntnisgegenstand Gnade herauszustellen.

a) Wir beginnen mit dem System, das den Begriff *supernaturale* für die Gnade im besonderen geschaffen und entfaltet hat, mit dem Thomismus[10].

Was im Neuplatonismus als überhimmlisch *(ὑπερουράνιος)*, überirdisch *(ὑπερκόσμιος)* und bei dem Proklusschüler Dionysius dem Pseudoareopagiten als übernatürlich *(ὑπερφυής)* im Sinne des Göttlichen oder des von Gott Geschenkten und darum für diese Natur Außerordentlichen und Wunderbaren und Verehrungswürdigen erscheint, wird vor allem bei Thomas von Aquin unter dem Einfluß der neu gewonnenen aristotelischen Philosophie zu der neuen Seinsqualität des *supernaturale*, worein vor allem der christianisierte aristotelische Naturbegriff (erfahrbare Wirklichkeit als Schöpfung) und der aristotelische Entelechiegedanke (von Gott geschenktes Mittel für den Menschen auf seinem Weg zu seinem Ziel bei Gott) eingehen.

---

[10] Vgl. N. del Prado, De gratia et libero arbitrio, 3 Bde., 1906. Otho Merl, Theologia Salmanticensis, Regensburg 1947, 76—82.

Sinn dieser Bestimmungsmethode: Gnade erscheint hier als ein bestimmbarer und mit den allgemeinen Begriffen der aristotelisch-thomistischen Metaphysik bestimmter Gegenstand der Erkenntnis. Zwei Momente lassen die „Gegenständlichkeit" der Gnade sehr stark in diesem System in Erscheinung treten: Einmal sind die Begriffe und Kategorien dieser Metaphysik primär aus der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt genommen, was ihnen für immer ein Gepräge gibt, das bei aller Abstraktheit deutlich die Beziehung zur anschaulichen und vorstellbaren Außenwelt verrät. Andererseits ist durch die Abstraktheit der Begriffe auch die Möglichkeit einer echten Bestimmung gegeben, eines Vorganges, in dem der Erkenntnisgegenstand in besonderer Weise zu einer Erkenntnismaterie gemacht wird, die im Erkennen erst die Erkenntnisform erhält, nicht im Kantischen schöpferischen Sinn natürlich, wohl aber in einem recht aktiven Sinn, wie durch die besondere Tätigkeit des *intellectus agens* schon zum Ausdruck kommt. Dadurch erscheint der Erkenntnisgegenstand besonders als totes Gegenüber, nicht so sehr als lebendiger, mittätiger Partner im Erkenntnisprozeß, wie etwa in der platonisch-franziskanischen Erkenntnisauffassung. Dabei ist für Thomas noch mehr der Entelechiegedanke für die Bestimmung des Übernatürlichen maßgebend: das Übernatürliche ist eine nicht aus der Natur kommende, aber der Natur zur Erreichung ihres über ihr liegenden Zieles gegebene und sie zugleich für das Ziel vollendende, von Gott geschenkte Wirklichkeit. Im späteren Thomismus tritt vielleicht etwas mehr der Gedanke der Seinsqualität im Sinne einer neuen Seinsschicht hervor, wie sich deutlich in der durch Scheeben erstmalig in der Gnadenlehre gemachten Verwendung des schon früher in der Moral gebräuchlichen Terminus „Übernatur" zeigt[11]. Kann auch in diesem thomistischen Denken gewiß nicht die Rede sein von Stockwerken des Seins im konkreten Sinn, so ist doch eine gewisse statische Gegenständlichkeit in diesem System nicht zu verkennen: Gnade ist ein übernatürlicher, einfacher, entitativer Habitus.

Bedeutung dieser Bestimmungsmethode: Die hohe Bedeutung dieser Bestimmungsmethode liegt in der Klarheit und man möchte fast sagen Anschaulichkeit des durch sie gewonnenen Begriffes. Diese Methode arbeitet mit lauter abstrakten, allgemeinver-

[11] Prof. R. Angermair hat mich in freundlicher Weise aufmerksam gemacht auf folgende Äußerung Scheebens, die zeigt, daß er als erster den Ausdruck Übernatur in die Dogmatik eingeführt, der aber vorher schon in der Moral gebraucht war, ohne daß Scheeben davon wußte. Bei Besprechung der „Kathol. Moraltheologie" von Ferdinand Probst (Tübingen 1848 f) schreibt er: „Bei ihm (Probst) kommt auch zum erstenmal der Ausdruck ‚Übernatur' zur Bezeichnung des tieferen Wesens der heiligmachenden Gnade vor: nach ihm in ähnlichem Sinn, aber nicht mit gleicher Klarheit und Entschiedenheit, bei Jocham (Magnus Jocham, Moraltheologie ... Sulzbach 1852 f). Als ich denselben (Ausdruck) zuerst gebrauchte (1861 in ‚Natur und Gnade'), kannte ich diese Vorgänger noch nicht, v. Schätzler (‚Natur und Gnade' 1865) vielleicht ebenso wenig" (Liter. Handweiser 1867, Nr. 57, Sp. 289 f).

ständlichen und allgemeingültigen und verbindlichen Kategorien. Der aristotelische Begriff der Natur ist dabei so sehr mit der Glaubenswirklichkeit Schöpfung verbunden, daß gerade in diesem System durch den Begriff der Übernatur die klare Unterscheidung wie das Aufeinanderbezogensein von Schöpfer und Geschöpf klar verstanden und ausgedrückt werden kann. Das Verhältnis von Natur und Übernatur, das das allgemeine religiöse Verhältnis von Gott zum Menschen und umgekehrt auf die Gnadenlehre anwendet, kommt darum hier besonders anschaulich zur Darstellung. In den Termini des Thomismus läßt sich mit dem Gefühl der Ruhe echter Objektivität über die Probleme der Gnadenlehre sprechen.

Grenzen dieser Bestimmungsmethode: Da jedoch Gnade schließlich keine metaphysische Wirklichkeit nur, sondern eine konkrete, religiöse Wirklichkeit ist, fordert das konkrete Verständnis von Gnade Kategorien oder Bestimmungsmethoden, die im Thomismus nicht erscheinen, weil sie diesem System nicht entsprechen. Alles Lebendige, besonders das Lebendige, das wir in der konkreten Gestalt seiner Lebendigkeit in uns erleben können, das Geistige in seiner besonderen Form etwa der geistigen Freiheit, verlangt nicht so sehr eine Bestimmung und Begründung, sondern vielmehr ein Verstehen aus dem Erleben. Das thomistische Verstehen beruht in dem Nachweis eines begründeten Beziehungszusammenhanges. Daneben gibt es aber auch ein, sagen wir einmal, psychologisches Verstehen, das gerade für alles geistig und seelisch Lebendige von entscheidender Bedeutung ist; denn das Geistig-seelische läßt sich nicht allweg mit aus der Außenwelterfahrung gewonnenen Kategorien adäquat bestimmen. Die Außenwelt selbst enthält eine Menge von Wirklichkeiten, die sich nicht mit metaphysischen Begriffen bestimmen lassen, sondern einfach erfahren, hingenommen, erkannt und anerkannt werden müssen (man denke an alles Konkrete und Singuläre, an bestimmte Farben und Töne usw.). So hat noch mehr die Innenwelterfahrung mit Wirklichkeiten zu tun, die einfach erlebt, erfaßt und anerkannt werden müssen, die von dem, der sie erfährt, noch irgendwie beschrieben werden können, für die aber eine metaphysische Begründung kein eigentliches Verständnis gibt (man denke etwa an die Erlebnisse der schlichten *apperceptio* oder an bestimmte Gefühlsbewegungen oder an das letzte Erlebnis der persönlichen Freiheit etwa in einem echten Verzicht auf ein erlaubtes Gut). In der geistigen Innenwelt spielt eben das Konkrete und Einmalige wegen der Aktnatur des Lebendigen eine noch größere Rolle als in der toten Außenwelt; deshalb die fundamentale Bedeutung der verstehenden Beschreibung gegenüber begrifflichen Bestimmungen für alle Erkenntnis der lebendigen, geistigen Innenwelt. Man braucht nur einmal die tiefen Auseinandersetzungen in der Lehre von der Willenfreiheit des Menschen zwischen dem Thomismus und der Franziskanertheologie etwa von Thomas bis zu Duns Scotus auf-

merksam durchzuarbeiten, um wirklich tief zu erleben, daß die Franziskanertheologie hier etwas zum Ausdruck bringt, was die thomistische Schule nicht erfaßt — man braucht nur an den Begriff der Selbstbewegung zu denken[12] —, daß mit der Freiheit des Menschen etwas aufbricht, was mit abstrakten, allgemeinen Kategorien nicht mehr adäquat bestimmt werden kann (weil konkret Singuläres, einmalig Personales mitbestimmt werden müßte), was sich vielleicht überhaupt nicht mehr einer strengen Beweisführung, sondern nur noch einer verstehenden Beschreibung erschließt, deren Verständnis vom Mit- und Nacherlebnis des Hörers abhängig bleibt, ganz anders abhängig, als etwa die Allgemeingültigkeit der metaphysischen Kategorien von der Anerkennung durch den anderen abhängig ist. Gerade mit dieser Willensfreiheit, mit dem sittlichen und personalen Element in ihr hat es aber Gnade wesenhaft zu tun. Gnade ist ja eine religiöse, den ganzen Menschen erfassende, nicht eine sachliche, vom Menschen ganz unabhängige Wirklichkeit. Theologie kann sich darum auch nicht in einer Metaphysik erschöpfen, auch wenn eine rechte Metaphysik für die Wissenschaftlichkeit der Theologie ebenso wie anderer Disziplinen unerläßliche Grundlage ist und bleibt.

Wenn die einzelnen Systeme mit ihrer irgendwie einseitigen Methode nun doch immer das Ganze des Gegenstandes scheinbar zu bewältigen verstehen — wobei gewiß anerkannt werden muß, daß tatsächlich immer nur eine bestimmte Seite des Gegenstandes adäquat und die anderen Seiten nur ungenügend gesehen und bestimmt sind — so hat das, so dürfen wir wohl sagen, seinen Grund in der glücklichen Anlage des gesunden Menschen, daß der Mangel, der in der Beschränktheit der Erkenntnisfähigkeit liegt, durch den entsprechenden Mangel im Erkenntniseros ergänzt wird, so daß der Mensch gesunderweise nicht mehr zu begreifen verlangt, als er eben gemäß seiner Anlage zu begreifen vermag, und sich mit der Erklärung einer Sache mit den ihm eigenen Methoden, deren er eben fähig ist, begnügt, auch wenn diese Methoden der Sache selbst nicht mehr ganz angepaßt und darum nicht mehr sachlich zureichend sind. Das ist selbstverständlich keinerlei Kritik an einem bestimmten System. Es soll vielmehr damit nur die Beschränktheit, die durch die Geschöpflichkeit und als Folge der Sünde nun einmal dem Menschen anhaftet, so zum Bewußtsein gebracht werden, daß dieses Bewußtsein uns wenigstens geneigt und fähig macht zu einem Blick über unsere Beschränktheit hinaus. Wir werden unsere Beschränktheit nie ein für allemal ablegen

---

[12] Vgl. dazu die berühmte Kritik von A. Mitterer an dem Satz des hl. Thomas *Quod movetur ab alio movetur*: Schol. 1934, 372—399; 489—519; J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit, München 1938, 255—273; Die Entwicklung der Gnadenlehre II (im Druck), § 7: A. Mitterer, Physik und Metaphysik: Franz. Stud. 1936, 225—264; P. Borgmann O. F. M., Der unvollendete Zustand der aristotelisch-scholastischen Metaphysik; Franz. Stud. 1936, 404—425.

können; aber wir können so doch die Freiheit gewinnen, mit besonderer Anstrengung immer wieder einen Blick darüber hinaus zu tun, um so höhere Sachlichkeit zu gewinnen.

b) Wenden wir uns nunmehr der zweiten Grundrichtung in der Gnadenlehre zu, der augustinisch-franziskanischen Richtung, blühend vor allem in der Bonaventuraschule. Unter dem Einfluß der neuen aristotelischen Metaphysik wird diese Richtung weitergebildet zum Scotismus und entartet im Nominalismus. Nach der starken Orientierung der kirchlichen Gnadenlehre an Thomas von Aquin seit dem Konzil von Trient ist dieser Geist vor allem in der scotistischen Form noch in entscheidenden Fragen lebendig im Molinismus[13]. Gnade erscheint hier mehr in der konkreten Form der übernatürlichen Caritas. — Sinn dieser Bestimmungsmethode: Gnade erscheint hier mehr im biblischen Bild (vor allem des Lichtes), das in seiner konkreten Bildnatur gefaßt wird. Wie das Licht ganz von seiner Lichtquelle abhängig ist, so die Gnade ganz von Gott; wie aber das Licht auch die Gegenstände ganz durchleuchtet und durchwärmt, so wirkt auch die Gnade im Menschen in konkreter Weise Licht und Wärme in der göttlichen Tugend der Caritas, der christlichen Grundtugend der Liebe. In der oft erörterten Frage, ob Glaube oder Liebe höherwertig sei, läßt gerade die Begründung für die Höherwertigkeit der Liebe bei den Franziskanern sehr deutlich die höhere Konkretheit im Erkenntniswillen und die stärkere innere Erlebnisgebundenheit im Wertungswillen erkennen. Der innere Zusammenhang der Tugend der Liebe mit dem Heiligen Geist als dem Geist der Liebe (Röm 5, 5) verbindet hinwiederum diese menschliche Tugend der Liebe besonders im Wirken in besonderer Weise mit dem Mitwirken des Heiligen Geistes und überhaupt dem innertrinitarischen Leben, wo der Thomismus mehr in seiner seinshaften Betrachtung von einer Teilhabe an der göttlichen Natur sprach. Die Bilder aus der eigenen Innenerfahrung dienen zur Darstellung und analogen Verdeutlichung der nicht unmittelbar erfahrbaren übernatürlichen inneren Geschehnisse, wo im Thomismus die aristotelische Methaphysik, die durch die Deutung des Nemesius und Johannes Damascenus stark intellektualistisches Gepräge erlangt hatte, die übernatürlichen Seinsverhältnisse erklären und begründen sollte.

Bedeutung dieser Bestimmungsmethode: Allgemein läßt sich vielleicht sagen, daß in dieser Richtung die Gnadenlehre mehr Konkretheit und Lebendigkeit wahrt. Das Hauptaugenmerk gehört hier mehr der Erfahrung und da wiederum der Erfahrung im eigenen Innenleben; aus dieser Innenerfahrung wird mit einer gewissen Unmittelbarkeit auf das Wirken und Wesen der Gnade geschlossen, so wie man mit einer gewissen Unmittelbarkeit aus der Wirkung die Ursache erkennt. Diese Innenerfahrung gibt das Erkenntnisschema für das Verständnis der Offenbarungsbilder vom

[13] Vgl. F. Stegmüller, Geschichte des Molinismus, Bd. I, Würzburg 1933.

Ziehen und Rufen Gottes, vom Licht und vom Leben Gottes im Menschen. Dadurch wird besonders der tiefe Zusammenhang des religiösen mit dem ethischen Bereich spürbar. Das Geistig-Lebendige, um das es im inneren Leben des Menschen wie in der dazugehörigen Gnade geht, kommt damit deutlicher zum Ausdruck. — Die große Bedeutung dieser Methode läßt sich vor allem an zwei Problemen in etwa zeigen: an dem Problem von der „Erkennbarkeit der Gnade" und an dem Problem „Gnade und Freiheit".

Erkennbarkeit der Gnade: Unser Reden von einer konkreten Wirklichkeit setzt immer irgendwelche unmittelbare Erfahrungselemente voraus oder wenigstens Erfahrungselemente, die eine Offenbarungswahrheit mit möglichst vollständiger Analogie erklären. Die Hochscholastik von Alexander von Hales bis Scotus erörtert daher neben der Frage nach der Erkennbarkeit der Gnade in sich (Umschreibung und Begriffsbestimmung) immer die Frage nach der Erkennbarkeit des Gnadenstandes. In dieser Frage hält sie daran fest, daß irgend eine Erkenntnis des Gnadenstandes vorliege — Bonaventura spricht von einer experimentalen, Thomas von einer konjekturalen Erkenntnis —, wenn auch keine adäquate, sichere Erfahrung des Gnadenhaften als solchen für uns Menschen ohne besondere Privatoffenbarung Gottes möglich ist[14]. Erst bei Scotus und dann besonders im Nominalismus, wo Erfahrung und Denken, wo ebenso Glauben und Wissen zerrissen, wo der Erkenntnisbegriff ebenso wie der Gnadenbegriff formal eingeengt sind, wird auch jede unvollkommene Kenntnisnahme vom Gnadenstand im Menschen schlechthin verneint und das Wissen davon dem Glauben allein zugewiesen. Das Bekehrungs- und Verdienstargument allein begründen bei Scotus noch die Annahme des Übernatürlichen im Sinne der Gnade und im Nominalismus wird selbst diese Annahme noch problematisch durch die Überbetonung der *potentia Dei absoluta*, die auch für Bekehrung und Verdienst im Menschen nichts Neues, Übernatürliches fordert, weil die *divina acceptatio specialis* der (willkürlich-freien) Allmacht Gottes allein zuzuschreiben ist. Damit geht aber der konkrete Inhalt der biblischen Bilder verloren, das Übernatürliche verliert seine natürliche Basis, der Begriff wird leer. Eine gesunde Gnadenlehre wird Erfahrung und Denken ebensowenig auseinanderreißen wie Glauben und Wissen, auch wenn sie sich immer um eine kritische Unterscheidung bemühen muß. Die hohe Bedeutung des Erfahrungsmomentes auch für das Übernatürliche kommt in der kirchlichen Liturgie zum Ausdruck durch die häufigen Äußerungen über ein „Kosten und Verspüren"[15], und die Mystik, die sich gerade

[14] Vgl. Die Entwicklung der Gnadenlehre I (1942) 311—330; II (im Druck) § 7.

[15] Ps 33 (34). 9: 1 Petr 2, 3. Zum *sentire* in der Liturgie vgl. z. B. Sakramentsoration, Postcommunio zum 8. und 11. Sonntag n. Pf. — Der Nominalismus hat jede intellektuelle Erkenntnisgrundlage für das Übernatürliche geleugnet und daher schließlich im Protestantismus auf Willen und Gefühl den Glauben bauen müssen (Fiduzialglaube — Pietismus).

um das Erfassen dieser inneren natürlich-übernatürlichen Erfahrungen bemüht, ist keine andere Theologie, sondern ein wichtiger Zweig der einen klassischen Theologie.

G n a d e u n d F r e i h e i t: Auch dieses Problem findet wie das schon oben gezeigte Problem der Willensfreiheit — angefangen vom paulinischen „ich vermag alles in dem der mich stärkt" (Phil 4, 13) und weiter gedacht durch all die großen Traktate *De gratia et libero arbitrio* eines Augustinus und Anselm, der Scholastik und besonders dann wieder der nachtridentinischen Theologie — eine sachgemäße Lösung vor allem im Zusammenhang mit der religiösen Erfahrung und der auf ihr aufbauenden Methode. Auch die große Kontroverse zwischen Thomismus und Molinismus ist nur recht zu verstehen durch Einblick in die allgemeine Erkenntnismethode dieser Schulen und besonders ihrer Behandlung der Freiheitsfrage.

G r e n z e n dieser Methode: Diese Methode hat schon in der Hochscholastik ihre Grenzen deutlich gezeigt; sie kam mit ihren beschreibenden Aussagen nie zu jener Klarheit und Allgemeingültigkeit, wie sie Thomas und seine Schule erreicht hat. Das zwang die alte Franziskanerschule die aristotelische Metaphysik, die sie allerdings anders — nicht so intellektualistisch — auffaßte als Thomas, in ihr System einzubauen, wie schon Richard von Mediavilla und dann besonders Duns Scotus getan. Sie verlangt auch mehr als die thomistische Richtung nach einer Ergänzung durch die dritte, mehr mystische Richtung, sollen ihre Aussagen nicht zu leeren Psychologismen werden.

c) Wenden wir uns dem zu, was wir bei Erörterung des Ausgangspunktes mit den verschiedenen Richtungen der M y s t i k sagen wollten. Mystik kommt bei Thomas wie bei Bonaventura vor. Wenn wir hier von Mystik sprechen, meinen wir mehr jene geistige Richtung und Haltung, die anknüpfend an die Viktoriner und an St. Bernhard, wie Bonaventura, die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen unmittelbar ins Auge faßt, auch wenn es, wie bei den deutschen Dominikanermystikern des 14. Jahrhunderts, mehr in den Bildern einer neuplatonischen Philosophie geschieht. Immer führt diese Richtung, diese Auffassung vom Übernatürlichen, zu einer persönlichen und individualistischen Form von Frömmigkeit.

S i n n dieser Bestimmungsmethode: Das Letzte und Tiefste im Menschen ist sein Person-sein; jeder Mensch ist eigene Person, einmalig, unverwechselbar, sich selbst weithin unerkennbar, unaussprechbar. Der eigentliche Beziehungspunkt dieser Person ist nicht mehr die gegenständliche Welt wie für das Erkennen, nicht mehr die Wertwelt, wie beim Wollen, sondern im Grunde nur noch ein anderes personales Du, dem sie frei schenkend und empfangend gegenübersteht. Hier liegt der eigentliche Kern der Gottebenbildlichkeit. Die Person kann man nicht mehr allgemein begrifflich bestimmen, auch nicht beschreiben, sondern im Grunde

nur noch mit ihrem Namen rufen. So wie jedoch das Verhältnis von Person zu Person verschiedene Echtheit und Tiefe haben kann, so kann auch der Name verschiedenen Klang haben. Ist jeder Mensch als Ebenbild Gottes von Gott gerufen, so will Gott dem, der die Gnade bewahrt und siegt, einen eigenen neuen Namen geben (Apok 2, 17; 3, 12). Schon für diese Erdenzeit hat aber die Gnade den Menschen in ein neues personales Verhältnis zu Gott gesetzt: Er ist Kind des Vaters im Heiligen Geiste durch und in Christus seinem menschlichen Bruder: Die Trinitätsmystik, die Christus- und Leidensmystik, die Geistmystik, die mehr die Psychologie des Religiösen kennzeichnende Brautmystik hat hier ihren Platz. Gnade als das Übernatürliche erscheint nicht mehr als etwas Gegenständliches, auch nicht als etwas primär innerlich Erlebbares sondern vielmehr als ein persönliches unmittelbares Tun Gottes auf „mich" zu, das mich zu einem persönlichen Tun auf Gott zu selig befähigt, echte Liebe, in der Liebender und Geliebter sich bereichert wissen. Wohl wird dieser neue Reichtum vom Liebenden und vom Geliebten innerlich erlebt; aber nicht dieses Erlebnis ist der neue Reichtum, sondern das liebende Tun als gegenseitiges und gemeinsames Tun.

Wir dürfen wohl sagen, daß es ohne diese persönliche Beziehung des Menschen zu Gott im Heiligen Geist und in Christus keine Gnade gibt, auch wenn Gnade nicht etwa der Heilige Geist selber allein — wie irrtümlich der Lombarde und andere behauptet hatten — im Menschen sein kann, sondern, ursächlich und wesenhaft von Gott, doch etwas wesenhaft Geschaffenes im Geschöpf Mensch sein muß; denn die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer ist unverwischbar.

B e d e u t u n g dieser Bestimmungsmethode: Diese Methode beantwortet in besonderer Weise das eigentlich religiöse Anliegen aller Gnadenlehre. Es scheint nicht unbegründet, daß gerade der Gefahr der Verdinglichung durch den Rationalismus eines Abälard und Gilbert oder der Gefahr des Moralismus eines Nominalismus gegenüber die Mystik des 12. und 14. Jahrhundert besonders aufgeblüht ist. Auch die Mysterienlehre in unseren Tagen ist gewiß nicht nur Frucht der liturgischen Bewegung, sondern auch der theologische Ausdruck dessen, was wir in der Existentialphilosophie unserer Tage vor uns haben, die ja auch als Reaktion auf die Verdinglichung aller Wirklichkeit im Idealismus und Positivismus, Rationalismus und Materialismus des vergangenen Jahrhunderts verstanden werden muß[16]. Religion ist am Ende tiefste personale Tat, auch wenn sie nicht ohne das vorhergehende gnädige göttliche Tun möglich ist. Wer jedoch dem Religiösen dieses tiefste Personale und das Tun rauben wollte, würde es in sich vernichten.

G r e n z e n dieser Bestimmungsmethode: Die Hauptbedeutung dieser Methode ist zugleich auch die große Grenze dieser Methode

[16] Vgl. Th. S t e i n b ü c h e l, Der Umbruch des Denkens, Regensburg 1936.

für den wissenschaftlichen Betrieb, der allgemeinverständliche, allgemeingültige und wegen des Intellektbezuges letztlich gegenständliche Aussagen fordert. Die Gefahr des Irrationalismus, Individualismus und Subjektivismus, die mit der Verabsolutierung dieser Methode gegeben ist, hat sich auch in der Spiritualenbewegung und in der Mystik des öfteren gezeigt und ist auch für unsere Zeit nicht ausgeschlossen[17].

Zusammenfassend können wir sagen: Die metaphysisch vergegenständlichende Methode des Thomismus und die personalistische Methode der Mystik stehen sich als die äußeren Grenzen gegenüber und die psychologisch-moralische Methode der Franziskaner ist auf die beiden anderen Methoden hingewiesen, kann aber auch für die beiden eine vermittelnde Korrektur darstellen. Stehen die drei Richtungen im Hochmittelalter noch irgendwie in ziemlich klarer Eigenart einander gegenüber, so sind sie in der Folgezeit stark miteinander vermischt worden, wenn auch gewisse charakteristische Züge der drei Richtungen sich auch in den späteren Systemen erhalten haben.

5. *Die neue These*

Der skizzenhafte Überblick konnte nur in wenigen Strichen andeuten, was sich bei Bearbeitung der Grundlegung dieser drei Richtungen im 13. Jahrhundert immer wieder aufdrängt. Was in dieser allgemeinen Skizze nicht zum Ausdruck kommen konnte, kann jeder selbst erleben, wenn er etwa die Fragen, ob Gnade gleich Caritas sei, oder was der formale Grund der Willensfreiheit ist oder was die speziellen Wirkungen der Gnade im Menschen sind, bei den verschiedenen Theologen dieser Zeit einzeln miteinander vergleicht. Ein unvoreingenommenes ehrliches Durcharbeiten der ganzen Quästionen mit all ihren Einwänden und Erwiderungen läßt eine Menge von Erkenntnissen stehen, die nicht bloß von einem Gesichtspunkt her beurteilt werden können, so daß sich ohne weiteres sagen läßt: in dieser Richtung ist diese Sache richtig, in dieser falsch gesehen. Vielmehr wird sich der ehrliche Forscher, der die Sache sucht und nicht eine formale Bestimmung aus einer schon vorgefaßten Schulmeinung heraus, immer wieder gezwungen sehen, die Bilder der verschiedenen Richtungen mit ihren tiefen Begründungen und der dahinterstehenden Metaphysik und vor allem dem dahinter zu fühlenden Anliegen nebeneinander als berechtigt stehen zu lassen und so lange zu betrachten, bis er das größere Ganze der Sache dahinter ahnt oder sieht, auch wenn er es nicht mit einem neuen einfachen Ausdruck nun darstellen, beschreiben oder gar

[17] Es ist wohl auch die Grenze einer möglichen wissenschaftlichen Aussage überschritten, wenn R. Guardini (Welt und Person, 1939, 129) Gnade also definiert: „Nicht nur ein Besitz, ein Zustand, ein Bestandteil meiner Persönlichkeit, sondern der Beziehungspunkt jeglicher Daseinsaussage, das Faktum der Person selbst ist zuinnerst Gabe.“

bestimmen kann. Dieses häufige Erlebnis fordert, in dieser Sache zu einer synthetischen Methode zu schreiten, die ich in folgende These fassen möchte:

Um das Übernatürliche oder die Gnade im strengen Sinn in ihrer echten, sachlichen Weite und spezifischen Struktur ganz erfassen und adäquat bestimmen zu können, ist es notwendig sie zugleich von drei real voneinander verschiedenen, aber zu diesem Ziel notwenig zueinander gehörigen Ausgangspunkten her anzugehen und aufzugreifen und mit den den Ausgangspunkten entsprechenden drei Methoden zu erfassen und zu verstehen oder zu bestimmen: Der erste Ausgangspunkt ist der in einer christlichen Metaphysik bestimmte Begriff der Natur. Die Übernatur wird, gegenüber dieser Natur und gegenüber dem christlichen Ziel des Menschen, hinsichtlich ihres innermenschlichen Seins und ihrer außermenschlichen Herkunft mit einer mehr intellektualistischen, vergegenständlichenden Metaphysik, mit allgemeingültigen und -verständlichen Begriffen bestimmt. Hier haben die reichlich abstrakt gemeinten Termini Übernatur, entitativer Habitus, *praemotio physica* Platz und Sinn.

Der zweite Ausgangspunkt ist das religiös-sittliche Wesen des Menschen, mit Gewissen (dessen Hauptkomponenten hier Wertwissen und Wissen um die Verpflichtung zur Wertantwort im allgemeinen und im einzelnen Fall) und freiem Willen. Gnade wird gegenüber der bewußten Sündhaftigkeit und gegenüber dem Ziel der Heiligkeit in ihrer Sachlichkeit aus dem Wort der Offenbarung gläubig hingenommen und in ihrer Wesenseigenart aus den seelisch erlebbaren Folgen näher erfaßt und beschrieben, vor allem mit Bildern, die mit Licht und Liebe zu tun haben. Wie im Innenerlebnis Gegenstand und eigenes Tun enger miteinander verbunden sind, so hat für das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit auch der Terminus *concursus simultaneus* hier seinen Platz. Durch das Ineinander der ersten und zweiten Methode tritt später das Problem um das Verhältnis von *gratia sufficiens* (mehr erste Methode) und *gratia efficax* (mehr zweite Methode) auf.

Der dritte Ausgangspunkt ist der Mensch als Einzelperson, das personale Ich. Gnade erscheint hier als nicht mehr bestimmbare und nicht mehr beschreibbare Wirklichkeit in der aktuellen Ich-Du-Beziehung des Menschen zu Gott, zu dem lebendigen, persönlichen Gott oder zu einer der im Glauben bestimmten und erfaßten drei göttlichen Personen oder zur lebendigen Trinität. Gnade ist es, die die Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch in den verschiedenen, tiefen menschlichen Liebesbeziehungen erscheinen läßt: Gott der Vater und ich sein Kind, Christus der Bräutigam und meine Seele die Braut, das Pneuma als Seele meiner Seele. Wird in der großen Theologie die Gnade noch mit dem alttestamentlichen Terminus der *misericordia* Dei erfaßt, so führt diese Betrachtungsweise der Gnade besonders in der Verengung des späten Nomina-

lismus durch die Reformatoren zu dem berühmten Streit um die doppelte *iustitia Dei*.

Die hier genannten drei Ausgangspunkte und die damit verbundenen Methoden gehören, das will die These als entscheidend und neu besonders betonen, notwendig zusammen. Sie sollen eine sachlich einzige Methode darstellen, die nur für unser menschliches Erfassen der Wirklichkeit sich immer in dieser Dreiheit differenziert. Es handelt sich im Resultat der einzelnen Methoden darum auch nicht etwa jeweils um eine besondere Art von Übernatürlichem. Es soll vielmehr nur der ernste Versuch gemacht werden, das Übernatürliche in seiner ganzen sachlichen Weite und Differenziertheit als Ganzes zu sehen, um von Anfang an Vereinseitigungen auszuschließen. Das Unternehmen in einem Vergleich ausgedrückt, könnten wir sagen: Wenn ein Begriff nach Inhalt und Umfang durch eine Kreisfigur ausgedrückt werden kann, läßt sich denken, daß Umfang und Inhalt eines Begriffes, so wie eines Kreises in der Geometrie, durch drei Punkte eindeutig bestimmt ist. So ist Umfang und Inhalt des Begriffes Gnade im Vollsinn durch diese drei Ausgangspunkte und Methoden zu suchen und zu bestimmen.

6. Begründungsversuche für diese These

Die genannten drei Ausgangspunkte und Methoden führen zu Teilmomenten des einzigen großen Gnadenbegriffes, die wir der Kürze wegen fürder nennen wollen das sachlich-metaphysische, das psychologisch-moralische und das religiös-mystische Element der einen ganzen Gnade.

Wie bereits gezeigt, stellen die drei meist gleichzeitig nebeneinander bestehenden Richtungen je ein Moment in besonderer Weise heraus, während die anderen Momente nur bei einzelnen Fragen als notwendige Auswege in Erscheinung treten, im Ganzen der Gnadenvorstellung aber nicht zu bemerken sind. An entscheidenden Punkten der Gnadenlehre treten jedoch alle drei Elemente gemeinsam auf:

a) Da St. Augustinus sein erstes großes Werk über die Gnade gegen die Pelagianer schreibt, De natura et gratia (verfaßt 415), nennt er die Gnade, wo er sie in ihrem ganzen Umfang nennen will, meist mit dem Ternar: *Dei gratia, adiutorium (Spiritus), misericordia* (cc. 2. 15. 23), der deutlich die drei Momente, das sachlich-metaphysische *(gratia)*, das psychologisch-moralische *(adiutorium)* und das religiös-mystische *(misericordia)* zum Ausdruck bringt.

b) Die drei Momente, die der französische Jesuit H. de Lubac in seiner neuen, zusammenfassenden Untersuchung über den Begriff *supernaturale*[18] aus einem historischen Überblick über die ganze Theologie von den Griechen bis in die Gegenwart als Hauptbedeu-

[18] Vgl. oben Anm. 1.

tungselemente des Begriffes *supernaturale* herausstellt, zeigen deutlich Bezug zu den drei von uns hier herausgestellten sachlichen Teilmomenten: das Bedeutungselement *transcendens* stimmt zur sachlich-metaphysischen Seite, das Bedeutungselement *superadditum* zur psychologisch-moralischen Seite, das Bedeutungselement *miraculosum* zur religiös-mystischen Seite der einen ganzen Gnade.

c) Weiterhin lassen uns zwei wichtige Selbstbesinnungen auf den Menschen den notwendigen Zusammenhang der genannten drei Momente verstehen: Das Gebet zur Opferung: „O Gott, der Du die Würde des Menschen wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert hast..." bezieht sich wohl nicht nur auf die Heilsunternehmungen Gottes in der Erschaffung und Erlösung des Menschen, sondern ebenso auf den wunderbaren Vorgang im Menschen, der mit der Erschaffung aus nichts durch Gottes Allmacht und Liebe, und in der Heiligung durch die Erlösungstat des Gottmenschen Jesus und durch die Gnade im Heiligen Geist oder die Neuschöpfung in der Gnade zum Ausdruck gebracht wird. So wie die Erschaffung das Ganze des Menschen gesetzt hat, so erneuert die Neuschöpfung in der Gnade das Ganze des Menschen. Zum Menschen aber gehören notwendig diese drei Wirklichkeiten: 1. Das Ich als Subjekt allen personalen Tuns und wenigstens entferntes Subjekt allen personalen Geschehens; 2. das seelische Leben, in Sonderheit des Denkens und Wollens (es mag dahingestellt bleiben, wie hier sachlich Gewissen und Gemüt, Phantasie und Eros, Erinnerung und Trieb einzuordnen sind), als ein Tun und Geschehen, dessen unmittelbares Subjekt das eigene Ich ist und das sich durch seine geistige Freiheit und freie Geistigkeit in der Selbstverantwortung als spezifisches Sein auszeichnet; 3. alles Nicht-Ich, das notwendiger Gegenstand, Objektwelt für unser Denken und Wollen ist, dessen ein Teil wir schon durch unseren Leib sind, wobei jedoch „unser Leib" durch die wesenhafte Einheit unserer Leib-Geist-Natur noch in besonderer Weise aus dieser Objektwelt durch mein Ich handelnd herausgehoben und zu einem Wesensbestandteil des Ich gemacht werden kann. Erfaßt also Gnade in der Neuschöpfung den ganzen Menschen, muß sie diese drei Elemente seines ganzen Wesens erfassen, die aber deutlich wieder den drei genannten Momenten des totalen Gnadenbegriffes entsprechen, wie leicht zu erkennen ist.

d) Die drei Gnadenmomente entsprechen auch ganz den drei Grundkräften der menschlichen Wirksamkeit und den drei Grundformen dieses menschlichen Wirkens: das sachlich-metaphysische Moment entspricht dem intentional-gegenständlichen Denken, das psychologisch-moralische Moment entspricht dem reflexiv-aktuellen Wollen, Werten und Fühlen, und das religiös-mystische Moment entspricht dem existentiellen (ungegenständlichen und unreflektierten) Handeln. Gehen auch diese drei menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten im gesunden Leben immer ineinander über, so sind sie doch in sich spezifisch verschiedene Fähigkeiten bzw. Tätig-

keiten, ebenso wie die entsprechenden Momente der Gnade, die aber auch notwendig sachlich zusammengehören.

e) Auch zwei Offenbarungswahrheiten lassen uns die Differenzierung und notwendige Zusammengehörigkeit der genannten drei Gnadenmomente verstehen. Die erste Offenbarungswahrheit ist die Wahrheit, daß wir als begnadete Christen in Christus und seiner Kirche stehen, im *Corpus Christi mysticum,* wie uns vor allem die Enzyklika vom 29. Juni 1943 vor Augen hält. Die rechte Lehre vom *Corpus Christi mysticum* ist der eigentliche Ort für eine ganzheitliche Theologie der Gnade. Im *Corpus Christi mysticum* aber sind die drei genannten Momente, das Personale, das Psychologisch-moralische und das Sachlich-metaphysische notwendig immer gegeben und vereinigt: Das Personal-mystische Moment ist durch das Verhältnis des Hauptes zu seinen Gliedern und der Glieder zum Haupte gegeben. Wie innig personal dieses Verhältnis gefaßt ist (und man darf aus diesem personal-mystischen Verhältnis hier, scheint mir, im Namen des unendlichen Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf kein metaphysisches Seinsverhältnis schlechthin oder gar eine physische Identifizierung machen, auch nicht auf Grund von Gal 2, 20), zeigt zum Beispiel die Identifizierung Christi mit einem Kinde (Mt 18, 5) oder mit dem Geringsten unserer Brüder (Mt 25, 40. 45). Das psychologisch-moralische Moment tritt besonders in der Tatsache hervor, daß Paulus selbst das Neue, das die Gnade schenkt, ebenso als existentielles Factum wie als moralische Aufgabe darstellt, so etwa das „Christus anziehen" (Gal 3, 27 = Factum; Röm 13, 14 = Aufgabe) oder das Werden des „neuen Menschen" (Kol 3, 9. 10 = Factum; Eph 4, 17. 22 = Aufgabe)[19]. Das sachlich-metaphysische Element scheint hier besonders ausgedrückt in der Vorstellung von Christus als dem „Erstgeborenen vor aller Schöpfung" (Kol 1, 15) oder dem „Erstgeborenen unter den Toten" (Kol 1, 18) oder in dem Begriff „Fülle Christi" (Eph 1, 23; vgl. 1, 6. 8. 19) sowie im Begriff des „Lebens" im Gleichnis vom Weinstock (Jo 15) und vielleicht im Begriff „Pneuma" bei Paulus. Und alle diese drei Elemente gehören zusammen zu dem lebendigen Stehen in dem mystischen Leibe Christi.

f) Die zweite Offenbarungswahrheit ist die Tatsache, daß uns die Gnade der göttlichen Natur teilhaftig macht, uns in besondere Beziehung zum lebendigen, dreifaltigen Gott, zu seinem innertrinitarischen Leben setzt. Besonders die Trinitätsanalogien in der Gnadenlehre eines Richard v. St. Viktor, einer Summe des Alexander von Hales und bei St. Bonaventura zeigen uns das[20] sehr deutlich. In ihrer Beziehung zur ersten Person, dem Schöpfer, wird Gnade als Mittel der Neuschöpfung vor allem durch die sachlich-metaphysische Methode bestimmt; in ihrer Beziehung zur zweiten

[19] Vgl. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus, Münster 1928.

[20] Vgl. Summe Alex. III q. 61 m. 3 a. 3 und 6; q. 70 m. 6; Bonaventura II d. 29 a. 1 q. 1.

Person, dem Gottmenschen und Erlöser, wird Gnade vor allem durch die psychologisch-moralische Methode besser verstanden; in ihrer Beziehung zur dritten Person, dem Heiligmacher und Heiligen Geist, wird Gnade besonders in der religiös-mystischen Methode begriffen. Und mit Bezug auf jede der drei göttlichen Personen lassen sich die drei Momente der Gnade herausstellen und begreifen: Der Ersten Person gegenüber werden die drei Momente der Gnade sichtbar, wenn wir sie betrachten als Schöpfer, Herr und Vater, dem wir in der Gnade als neues Geschöpf oder als dienstverpflichteter Knecht oder als Adoptivkind gegenüber stehen. Der Zweiten Person gegenüber werden die drei Momente sichtbar, wenn wir sie betrachten als Wahrheit, die uns geschenkt ist, als Weg, der uns Gabe und Aufgabe bedeutet, und als Leben (Jo 14, 6), in dem und aus dem wir als Gotteskinder und Brüder Jesu Christi leben. Der Dritten Person gegenüber werden die drei Gnadenmomente deutlich, wenn wir sie betrachten als Geist der Schöpfung und Neuschöpfung (Gen 1, 2; Jo 3, 5. 8; 2 Kor 5, 17), als Licht im Herzen, das wir nicht auslöschen dürfen (1 Thess 5, 19; 2 Kor 4, 7), als den Geist, der in uns wohnt (1 Kor 6, 19), in uns den Vater-Gott ruft (Gal 4, 6) und in uns an unserer Statt betet (Röm 8, 26). So wie die Trinität ein Gott in drei Personen ist, so gehören die drei Momente zu der einen Gnade zusammen. Wie die Dreieinigkeit als *mysterium stricte dictum* unbegreiflich ist, so ist auch die Gnade als Übernatur letztlich unbegreiflich, ist ein Mysterium, wenn auch nicht in dem strengen Sinn, wie die Trinität, weil für das Begreifen der Ausgangspunkt von der menschlichen Natur her noch gegeben ist, während für die Gotteserkenntnis schon die Elementarbegriffe nur ganz analogen Sinn haben. Wie endlich für die Erkenntnis der Trinität zwar die analogen Elementarbegriffe verständlich, aber ihre Zusammenfügung zur Einheit des Gegenstandes logisch nicht positiv einsehbar ist (weil Natur und Person in unserem menschlichen, leib-geistigen Denken anderen Sinn und anderen Bezug haben als im reinen Geist Gott), so sind auch die einzelnen Momente der Gnade uns noch in etwa verständlich; doch ist es uns hier primär psychologisch (sekundär auch logisch) nicht mehr möglich, die Einheit des Gegenstandes daraus zu begreifen (wohl wegen des ganz verschiedenen Erkenntnisweges, den diese drei Momente in unserer leib-geistig-personalen Menschennatur fordern). Die Tatsache, daß die Forderung der drei Momente für das volle, sachliche Gnadenverständnis zu diesem Geheimnis geführt hat, scheint mir, ist für uns Theologen nur ein Beweis dafür, daß wir der eigentlichen Sache näher gekommen sind, als wenn wir uns mit einer der drei Methoden zufrieden gegeben und zu einem dadurch menschlich verständlicheren Gnadenbegriff geführt worden wären. Das Streben nach Einsichtigkeit und Verständnis darf uns nicht verleiten, die Wirklichkeit eines Glaubensgeheimnisses einem scheinbaren, menschlich befriedigenden Begreifen zu opfern; denn die Wirklichkeit, die Realität

ist mehr als unser Verstehen; das gilt auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, ganz besonders im ethischen und religiösen Bereich.

7. *Folgerungen aus dem umfassenden Gnadenbegriff*

Weil die Lehre von der Übernatur nach der Lehre von der Trinität und von Christus wohl die wichtigste Lehre der Theologie ist, ist es nicht verwunderlich, wenn sich die obige These auch in vielen anderen theologischen Lehren, die mit der Gnadenlehre innig zusammenhängen, entscheidend auswirkt. Nur einige Andeutungen seien hierzu noch gemacht für einige besonders wichtige Lehren:

a) Die Lehre von der Sünde: Ebenso wie die göttliche Gnade, zeigt auch der Gegenbegriff der menschlichen Sünde sachlich dieselben drei konstitutiven Momente; auch die Sünde ist ja in ihrer Ganzheit (nicht nur als Geschehen, sondern mit ihrem Sach- und Personenbezug) nicht bloß eine natürliche, sondern eine natürlich-übernatürliche Wirklichkeit: Tod, der die Neuschöpfung durch Gnade verlangt. Das sachlich-metaphysische Moment besteht in der Verkehrung der Schöpfungsordnung, das psychologisch-moralische Moment tritt uns als Verrat an von Gott geschenkten Werten und als Ungehorsam gegen den Herrn der Schöpfung, das religiös-mystische Moment als Undank gegen den Vater und Erlöser-Heiland oder gar als Sünde gegen den Heiligen Geist, als eigentlicher religiöser Selbstmord entgegen[21]. Irgendwie sind in jeder wirklichen Sünde diese drei Momente vereinigt.

b) Die Lehre vom Glauben: Auch der Glaube zeigt deutlich diese drei Momente, wie uns die verschiedenen historischen Glaubensanalysen schon zeigen können. Das sachlich-metaphysische Moment ist vor allem herausgestellt in der Analyse des Suarez, wonach Gott Glaubensobjekt und zugleich unmittelbarer Glaubensgrund ist. Bei Überbetonung dieses Momentes allein bestünde die Gefahr, den Glauben zu einer Sache einer unmittelbaren, sachlichen Evidenz zu machen. Das psychologisch-moralische Moment ist mehr zu finden in der Analyse des de Lugo, wonach der Glaubensgrund in der subjektiven Sicherheit auf Grund der unmittelbaren Einsicht in die Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes ruht. Bei Überbetonung dieses Momentes allein besteht die Gefahr, daß Glaube nicht mehr Gnade, sondern Resultat eigener Einsicht und Überzeugung ist. Das religiös-mystische Moment, das vor allem die eigentlich religöse Grundlage des Glaubens rettet, scheint durch Scheeben mehr herausgestellt worden zu sein: die Glaubwürdigkeit der Offenbarung ist grundgelegt in der Würde des Zeugen oder genauer in dem Pietätsverhältnis des Glaubenden zum Zeugen, im

---

[21] M. Schmaus, Kath. Dogmatik III/1, 212 f faßt diese drei Momente zusammen in der Betrachtung der Sünde als einer „übernatürlich-religiösen" Wirklichkeit.

Kindesverhältnis des Menschen zu Gott seinem Vater. Überbetonung dieses Momentes allein würde entweder einen bloßen Zirkel in der Beweisführung bedeuten oder aber den Glauben zu einem bis an die Grenze des sittlich Untragbaren heranreichenden Wagnis machen. Die drei Momente gehören eben zusammen zu einer gesunden Glaubensanalyse und das eigentliche Problem liegt darin, das rechte Verhältnis dieser drei Momente zueinander beim einfachen Glaubensakt herauszufinden.

c) Die Lehre von der L i e b e als Grundlegung der Moral: Auch die Liebe, die das Grundprinzip in der Moraltheologie darstellt, ist — worauf mich Prof. R. Angermair liebenswürdig aufmerksam gemacht — grundsätzlich mit den genannten drei Methoden zu erforschen und zeigt die genannten drei Momente: das sachlich-metaphysische Moment als Bejahung des Seins und seiner Ordnung im natürlichen und übernatürlichen Sinn; das psychologisch-moralische Moment als Wertschätzung im Sinne echter Werterkenntnis und Wertantwort oder wenigstens der Bereitschaft zur Wertantwort mit Hilfe der Gnade; das personal-mystische Moment endlich als Anerkennung und Mitvollzug der personalen Beziehung des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen und als personale tätige Bereitschaft zu duldender und helfender Liebestat. Dies letztere Moment ist in der christlichen Moral noch besonders von Bedeutung gegenüber jeder weltlichen Ethik, insofern der gläubige Mensch hinter Weltordnung und Wertordnung den persönlichen Schöpferwillen Gottes erkennt, nicht bloß sachliche oder erlebnismäßige Wirklichkeiten, und insofern besonders die christliche Liebe als Agape nicht mehr bloß als Wertantwort, wenn auch als höchste, verstanden werden kann, sondern auch bewußte, schöpferische, geistige Tat ist gegenüber allem (und besonders dem Bedürftigen), das Menschenantlitz trägt, damit es die volle Gottesebenbildlichkeit nicht durch die irdische Not verliere. Wie hier ganz besonders zu verstehen ist, gehören aber alle drei Momente zusammen: die sachliche Hilfe, das fühlbare Wohlwollen und die persönliche Begegnung in der Liebe, die wiederum die menschliche Person unmittelbar meint und trifft.

d) Die Lehre vom V e r d i e n s t: Gerade beim Verdienstbegriff wird deutlich, daß notwendig die genannten drei Momente zusammenkommen müssen, soll von einem echten Verdienst die Rede sein und soll dieser Begriff wieder frei werden von den vielen Mißverständnissen, die vor allem seit der Reformation diese christlich-evangelische Grundlehre belasten. Schon zum Verdienst im bloß weltlichen Sinn gehören die drei: Ein Auftraggeber, der den Lohn verheißt, ihn bestimmt in seiner Höhe und am Ende auszahlt; irgend eine Tat des Menschen, die als solche einen Sachwert besitzt oder zu einem Sachwert führt, für den der Lohn verheißen ist. Ebenso ist es beim übernatürlichen Verdienst. Das sachlich-metaphysische Moment liegt in der Gnade, die als solche freies Geschenk Gottes, im Menschen aber nur Wirklichkeit ist dadurch, daß der

Mensch mitwirkt, wodurch die Gnade zu einem sachlichen Wert für den Menschen vor Gott wird, sachlicher Wert in der Hand des Menschen, obwohl sie Gottes Geschenk, Geschenk aber nur, weil sich der Mensch hat frei beschenken lassen, obwohl er sich vor Gott auch hätte verschließen, in seine Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit hätte abschließen können. Nur ein Verkennen der objektiven Wirklichkeit und Sachlichkeit auch in der Gnade kann diese Auffassung von Verdienst für „Werkheiligkeit" erklären. Das psychologisch-moralische Moment ist vor allem im menschlichen Mitwirken mit der Gnade zu suchen, wodurch einerseits die Gnade als göttlicher Wert in das menschliche Werk mit eingeht und die göttliche Gnade nach Gottes freiem Willen in dieser Welt erst zu einer innerweltlichen Wirklichkeit wird und so zur Verklärung der Welt wieder beitragen kann. Nur eine Verkennung des anderen Zweckes der Gnade, der *gloria Dei,* neben der *salus animarum* kann in dieser Seite der Verdienstbetrachtung einen unreligiösen Moralismus sehen. Das religiös-mystische Moment liegt vor allem darin, daß Gott vorher seine Gnade geben, den Lohn verheißen und nach seiner „Güte" zumessen (Mt 20, 15) und am Ende trotz menschlicher Unvollkommenheit geben muß und daß der Mensch in dem verdienstlichen Werk nicht bloß ein sachliches Werk, sondern einen Dienst vor Gott sieht. Doch wäre es untragbar, nur dieses letzte, personale Moment im Verdienst zu sehen, wie es der Nominalismus gemacht, wodurch Gott in seiner *potentia absoluta* zu einem Willkür-Despoten würde, der trotz seiner Verheißung die guten Taten unbelohnt läßt und Menschen ohne alle guten Taten belohnt. Die Fortsetzung dieser abwegigen nominalistischen Lehre ist im Protestantismus die Lehre vom Fiduzialglauben; weil das Verständnis für die sachliche und moralische Komponente des Verdienstes fehlt, muß die Verbindung zu dem versprechenden Willkür-Gott des Nominalismus in einem subjektiv-personalistisch einseitigen, hartnäckigen Vertrauen gesucht werden[22]. Vielleicht ist freilich der Gegensatz zwischen der katholischen und der protestantischen Auffassung vom Verdienst im gegenseitigen Streit durch gegenseitige Verketzerung weit größer und tiefer dargestellt worden, als er wenigstens bei den ernstzunehmenden Vertretern sachlich wirklich war. Die Gegensätze waren freilich auch damals gewiß stärker als heute, wie das Verwerfen von Priestertum, Meßopfer und wesentlichen Sakramenten vor allem zeigt, was nur bei vorausgehendem radikalem inneren Abfall vom alten Gewachsenen erklärlich ist.

e) Die Lehre vom S a k r a m e n t: Auch im rechten Sakramentsbegriff sind diese drei Momente enthalten, wie sich vor allem bei der Antwort auf die Frage nach der modalen Wirkungsweise der Sakramente zeigt. Wie ohne besondere Erklärung verständlich ist, wird das sachlich-metaphysische Moment vor allem in der Lehre

---

[22] Vgl. oben Anm. 15. Die Entwicklung der Gnadenlehre II (im Druck) § 5.

des Thomismus von der physischen Wirksamkeit *(instrumentaliter)*, das psychologisch-moralische Moment besonders in der Lehre der Franziskaner von der moralischen Wirksamkeit (die *ordinatio* Gottes und die im Sakramentsvollzug geschaffene *dispositio* des Menschen machen das sakramentale Zeichen zu einem wirksamen Zeichen: Bonaventura), und das religiös-mystische Moment in der Mysterientheologie unserer Tage wirksam. Die einseitige Überbetonung des ersten Momentes brächte das Sakrament in die Gefahr, magisch verstanden zu werden und würde die Gnade verdinglichen; die Überbetonung des zweiten Momentes allein könnte zu einem Moralismus führen, der das menschliche Tun überbewertet; die Überbetonung des dritten Momentes allein würde die Gefahr mit sich bringen, das sittliche Moment, das im Stande unserer irdischen Pilgerschaft vom Religiösen nicht getrennt werden darf, ernst zu vernachlässigen und zu einem Mystizismus zu führen oder zu einer nominalistischen Auflösung der sakramentalen Wirklichkeit, wie sie die Reformation gebracht.

f) Die Liturgie: In ganz besonderer Weise zeigen sich die drei Momente in der Liturgie. Hier treten ja Gott und Mensch in der vollendetsten Weise zusammen ein für das eine Werk, das Sinn aller Schöpfung ist: Gottes Herrlichkeit, an der nach dem ewigen Heilswillen Gottes alle Schöpfung nach dem Maß ihrer geschöpflichen Möglichkeit *(capacitas)* durch Gottes Gnade Anteil bekommen soll. Der Mensch mit allen seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten und Seinswirklichkeiten, die nicht nur in ihm, sondern auch in seinem Verhältnis zur Welt, zum Mitmenschen und zu Gott begründet sind, steht darum in der Liturgie mitten innen, aber nicht als Element, sondern als persönlicher Faktor, als natürlich-persönlicher Träger der Liturgie. Das Entscheidende für uns hier jedoch ist, daß Liturgie übernatürliche Wirklichkeit ist, d. h., daß dieses natürliche menschliche Tun nur dadurch Liturgie ist, daß es im Tiefsten nur ein Mittun mit einem persönlichen göttlichen Tun ist. Weil aber Gott, zugleich der ganz Andere (Transzendente), in Christus, dem Gott-Menschen, unsere menschliche Natur mit seiner göttlichen Natur in einer Hypostase vereinigt und so Christus zum Haupt der ganzen Menschheit gemacht hat und endlich uns in Christus und durch Christus und auf Christus hin mit seinem göttlichen Geist einwohnt (immanent), weil schließlich der eine Gott ein dreipersönlicher Gott ist, darum läßt sich auch unsere These von den drei zueinander gehörigen Momenten in der übernatürlichen Wirklichkeit gerade der Liturgie mehrfach verstehen. Grundlegend ist folgende Sicht: Das sachlich-metaphysische Moment ist in folgenden drei Teilmomenten gegeben: Der ganze Mensch als Handelnder im vollen leib-geistigen Sinn ist der sichtbare Liturge; dieser Mensch steht aber nicht als einzelner in sich, sondern sein liturgischer Charakter ist gegeben durch die Wirklichkeit der Sendung in der Kirche für die Kirche. Grundlage wie auch Wirkung dieses Tuns in der Kraft der Sendung aber ist, daß das Tun des

Menschen ein Mittun mit dem Tun Christi als des Urliturgen ist. So stellt die sachlich-metaphysische Betrachtungsmethode den Liturgen als eigens geschaffenes (geweihtes und gesandtes) Glied der Kirche und als sakramental-wirklichen Stellvertreter des himmlischen Liturgen Christus und damit sein Werk als sakramental wirklich gesetztes Werk Christi heraus. In diesem sachlich-metaphysischen Moment der Liturgie ist vor allem das *opus operatum* gesichert. Deutlich wird hier jedoch auch, daß diese drei Teilmomente zusammengehören, man könnte sagen, auch schon wie die drei Grundmomente in dem Sinne, daß das eigentlich personal-mystische Moment in Christus, dem Urliturgen, das psychologisch-moralische Moment im freien, gehorsamen Tun des menschlichen Liturgen in der Kraft seiner Sendung und endlich das sachlich-metaphysische Moment im sakramentalen Geschehen selbst, das durch die beiden ersten Momente unter Beiziehung der außermenschlichen Schöpfung verwirklicht wird, gegeben ist. Fehlt eines dieser drei Teilmomente, ist das sachliche Moment als ganzes und damit des *opus operatum* nicht mehr gegeben. Liturgie erscheint hier vor allem als Feier des Geheimnisses des Bundes zwischen Gott und dem Menschen (Vonier, Jungmann). Das psychologisch-moralische Moment wird uns sichtbar, wenn wir bedenken, daß der Liturge das äußere und innere Geschehen der Liturgie soweit möglich erlebnismäßig (in Ehrfurcht, Anbetung, Hingabe und Liebe), wie im vollen Gehorsam gegen die kirchlich-liturgische Gesetzgebung, so in der Kraft der Gnade des primären Liturgen Christus vollziehen muß, wenn der Sinn der Liturgie als *rationale obsequium* und *opus Dei* voll erfüllt werden soll. Ist das *opus operatum* auch um der menschlichen Schwäche wegen und durch das göttliche Wirken schon durch das sachlich-metaphysische Moment gewährleistet, so wird der Sinn der Liturgie nicht ohne dieses zweite Element erfüllt. Diese Seite der Liturgie hat besonders Guardini[23] in seinen liturgischen Schriften behandelt. Das personal mystische Moment endlich wird vielleicht am besten verstanden, wenn man Liturgie als Verherrlichung Gottes in der Kraft des dreieinigen Gottes versteht: Im Heiligen Geist wird in und durch Christus dem Vater Ehre und Verherrlichung gebracht (Apok 5 u. 6; 21, 17): so wie die Schöpfung in der Allmacht des Vaters, der Weisheit des Sohnes und der Liebe des heiligen Geistes geschieht und Christus als Mitte des Geschehens erscheint (in ihm, durch ihn und auf ihn hin: Messkanon; Kol 1, 16), so ist Liturgie im Tiefsten Antwort der Schöpfung in Anbetung, Verherrlichung und Dienst, die in Christus und dem Geiste dem Ewigen Vater dargebracht werden (denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist alles; ihm sei die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen! Röm 11, 30). Dieses Moment erscheint besonders in der Ostkirche — aber auch

[23] R. Guardini, Vom Geist der Liturgie[7] (Ecclesia Orans I), Freiburg 1921; ders., Liturgische Bildung, Rothenfels 1923; ders., Von heiligen Zeichen[2], Mainz 1935.

in der Westkirche — gepflegt. Das ganze Wesen der Liturgie wird nur aus den drei Momenten zusammen recht erfaßt, wie die neue Enzyklika *Mediator Dei* zeigt.

8. *Die neue Aufgabe*

Es würde zu weit führen, nun noch auf die Einwände etwa aus der Lehre von der Gnade in Christus oder von der Gnade der Engel oder von der Wirksamkeit der Kindertaufe einzugehen. Die Einwände würden sich durch Hinweis auf die verschiedenen historischen Lösungsversuche schon erhellen und dann im Sinne der obigen These lösen lassen. Der einzig ernste Einwand, der wohl gebracht werden kann, ist der: Es liegt der ganzen These lediglich ein eigenartig erweiterter Gnadenbegriff zugrunde, der durch die Zusammennahme der meist vorhandenen drei wichtigsten historischen Schulmeinungen oder Lösungsversuche bei kontroversen Fragen gewonnen ist. Dieses Vorgehen ist jedoch ein ganz unwissenschaftliches Unternehmen; denn es bleibt ja damit ganz und gar die alte wissenschaftliche Aufgabe bestehen, sich mit den verschiedenen, historisch gewordenen Lösungsversuchen kritisch auseinanderzusetzen. — Dieser Einwand hätte jedoch die obige These völlig mißverstanden. Das Entscheidende dieser These liegt eben darin, daß sie herausstellt, fordert und begründet, daß die drei genannten Momente zum ganzen Begriff des Übernatürlichen notwendig zusammengehören. Das wissenschaftliche Problem kann nicht mehr sein: welche Methode ist allein zuständig für die Bestimmung des Übernatürlichen, wenn diese Wirklichkeit in ihrer ganzen Weite und spezifischen Differenziertheit gesehen werden will. Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit muß vielmehr fürder darin bestehen, das richtige Verhältnis dieser drei notwendig zu einander gehörigen Momente und dadurch die Momente selbst deutlicher herauszuarbeiten. Mag auch bei dieser kritischen Arbeit sich wieder die Verschiedenheit der alten Richtungen geltend machen, so ist doch durch diese These grundsätzlich ein positiver Ansatzpunkt gefunden, der die unfruchtbare prinzipielle Scheidung der drei genannten Momente im Namen des Begriffes des Übernatürlichen selbst verhindert. Das bedeutet aber für den, der obige These für richtig und verpflichtend hält, für sein wissenschaftliches Reden vom Übernatürlichen einen ganz großen Fortschritt, scheint mir, und dürfte von hohem Wert sein für das positive dogmatische und religiöse Gespräch unter den Schulen und Konfessionen.

Das Entscheidende der neuen These bleibt der Ausgangspunkt (der zugleich irgendwie auch ihr Ziel ist), die Erkenntnis, daß die Gnade eine Wirklichkeit ist, die den ganzen Menschen erfaßt. Zum ganzen Menschen aber gehören immer zugleich der sachliche, der seelisch-geistig-freie und der einmalig-personale Bereich, die

methodisch mit der sachlich-metaphysischen, psychologisch-moralischen und personal-existentiellen oder theologisch mit der religiös-mystischen Methode zu erschließen und zu bewältigen sind. Diese drei Methoden gehören so notwendig zusammen wie die drei Bereiche im lebendigen konkreten Menschen. Nur von diesem Ausgangspunkt her wird das Übernatürliche wieder als religiöse Wirklichkeit erfaßt, die den ganzen Menschen auch wieder, sein Denken, sein Wollen und Fühlen wie sein äußeres und inneres Handeln an- und aufruft, neu belebt und neu schafft oder umgekehrt, wo das neue Leben der Gnade dann auch wieder wirklich als Verpflichtung zur Tat erlebt und erkannt wird. Offenbarung wie Gnade ist ein lebendiges Wort des lebendigen Gottes an uns lebendige Menschen, lebendig in der übernatürlichen Wirklichkeit der lebendigen Kirche. Und dies lebendige Wort fordert von uns lebendige, klar bewußte, frei hingebende und tätig-persönliche Antwort. „Wer meine W a h r h e i t t u t, kommt ans Licht, damit seine Werke offenbar werden und (damit offenbar werde), daß sie in Gott getan sind" (Jo 3, 21).

Allgemein können wir heute vielleicht sagen: die große Aufgabe der Philosophie ist die neue Fundierung der rationalen Metaphysik unter Ausscheidung der unhaltbaren mittelalterlichen naturwissenschaftlichen Grundlagen und durch bessere kritische Scheidung zwischen sachlichem Bereich der Philosophie und Theologie. In der Theologie hingegen dürfte es an der Zeit sein, in der rationalen Metaphysik nur eine Teilmethode der ganzen Theologie wieder zu sehen, als Ausgangspunkt der lebendigen Theologie aber den lebendigen Menschen mehr herauszustellen, um wieder eine ganzheitliche, religiös lebendige Theologie zu gewinnen, wie sie das große Mittelalter in seinen Größten besessen, als die einzelnen Disziplinen noch nicht auseinanderfielen, wie es unserer Zeit durch die differenzierende Fortentwicklung zu geschehen droht. Der Geist des Ganzen ist der Geist des Lebendigen, Wahren, Guten und Wirklichen: katholisch im echten Sinn.

REZENSIONEN

L. H. G r o n d i j s, L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix (Bibliotheca Byzantina Bruxellensis, Bd. 1). 8° (192 S., 17 Tafeln) Brüssel 1941, Editions de Byzantion.

Die Abhandlung lenkt unsere Aufmerksamkeit auf einen wichtigen Abschnitt der Geschichte der byzantinischen Ikonographie, nämlich auf die Wandlung in den Kreuzigungsdarstellungen, die sich, wie Verf. ausführt, in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts vollzog, indem Christus nicht wie bisher mit offenen, sondern mit geschlossenen Augen, also nach dem Tode, wiedergegeben wird. G. betont, daß diese Veränderung auf neu auftauchenden religiösen Auffassungen beruht haben müsse. Um diese aufzudecken, untersucht er die verschiedenen Vorstellungen über den T o d C h r i s t i und ihre Einflußnahme auf Liturgie und Kunst. Das Buch befaßt sich dadurch fast ausschließlich mit theologischen Fragen, nur den Anlaß zur Erörterung bildet die Ikonographie. — Nach kurzer Besprechung der frühchristlichen Kreuzigungsdarstellungen, die Christus alle mit geöffneten Augen wiedergeben, beginnt Verf. mit einer Übersicht der Auffassungen über den Tod Christi in den ersten Jahrhunderten und über die verschiedene Beantwortung der Fragen, ob sich die göttliche und die menschliche Natur Christi trennten, wann der Logos den Leib Christi verließ, ob der Leib Christi nach dem Tode der Verwesung anheimfiel usf. Hierbei werden die Meinungsverschiedenheiten über die Beschaffenheit der beiden Naturen Christi und die damit zusammenhängenden Irrlehren, besonders die aphthartodoketische, erörtert. Nach Anführung einiger Äußerungen, die noch vor dem eigentlichen Auftreten der Aphthartodoketen (6. Jahrhundert) über die Frage der Unverweslichkeit des Leibes Christi fielen (z. B. von Gregor von Nyssa), widmet G. den Lehren Julians von Halikarnaß, des Urhebers der Sekte der Aphthartodoketen, eine genauere Untersuchung. Nach Julian war der Leib Christi ein an und für sich leidensunfähiger und u n v e r w e s l i c h e r, er litt jedoch durch den freien Willen des Logos[1]. Diese Lehre bildete — wir wissen nicht genau in welcher Formulierung — den Inhalt des aphthartodoketischen Dekrets Justinians, das von dessen Nachfolger sowie von seiten der Orthodoxie verworfen wurde. Der Glaube an die Unverweslichkeit konnte, so führt Verf. weiter aus, trotz dieser Ablehnung nicht ganz ausgerottet werden, Überreste von ihm hätten sich in Heiligenkult und Liturgie erhalten, innerhalb der letzteren z. B. der Zeon-Ritus. Er bestand darin, daß nach der Konsekration des Gemisches von Wein und Wasser ein wenig h e i ß e s Wasser in den Kelch gegossen und dieser den Gläubigen warm gereicht wurde. Dieser nur der byzantinischen Kirche eigene Ritus kam mit anderen liturgischen Neuerungen zur Regierungszeit Justinians auf, wie Verf. annimmt, um 565, also kurz vor dem Tod des Kaisers. Seine Entstehung sei nur in Zusammenhang mit der aphthartodoketischen Lehre denkbar (S. 52. 76. 87), d. h. in Voraussetzung des Glaubens an den unverweslichen, nach dem Kreuzestod n i c h t erkalteten Leib Christi; vielleicht sei er Sinnbild für das Blut und Wasser gewesen, das der Seite Christi w a r m ent-

[1] Ähnlich wie der von ihm häufig zitierte R. Draguet betont G. (S. 22. 36), daß Julian in seiner Lehre nicht so weit gegangen war wie seine Anhänger, die das wirkliche Leiden Christi leugneten und daß er sich in seinen Lehren von den Orthodoxen eigentlich nicht weit entfernt hatte.

strömte (S. 77). Eine Erklärung des Ritus aus der Zeit seiner Entstehung gibt es nicht, es bleibt also hier bei einer Annahme des Verf.s. Möglicherweise habe der Zeon-Ritus nach Verwerfung des Aphthartodoketischen Dekrets eine andere Deutung erhalten als die ursprüngliche und konnte dadurch fortbestehen (S. 87). Aus dem 6. Jahrhundert ist nur eine flüchtige Erwähnung des Ritus bekannt; danach wird er bis zum 9. Jahrhundert nirgends erwähnt (S. 88), eine Erklärung des Brauches erscheint erst im 11. Jahrhundert im Rahmen der heftigen Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche über rituelle Fragen. Diese Streitigkeiten, während denen auch das Problem der Unverweslichkeit des Leibes Christi neu aufgerollt wurde und die alte Lehre in anderer Form als früher auflebte, betrafen als erstes die in Rom übliche Anwendung ungesäuerten Brotes für die Eucharistie. In einem im Jahr 1053 verfaßten Antwortschreiben, das der Studite Niketas Stethatos[2] an den Kardinal Humbert, Erzbischof von Silva Candida, richtet, heißt es u. a., daß das Brot ohne Sauerteig keine lebendige Kraft in sich habe, im gesäuerten und konsekrierten Brote, d. h. im Fleisch Christi, seien drei Elemente, die denen, die es empfangen, Leben verleihen: der Geist, das Wasser und das Blut. Dies habe Johannes bezeugt[3], und es offenbarte sich bei der Kreuzigung, als Wasser und Blut aus der Seite Christi strömten und der Geist in dem göttlichen Körper nach dem Tode lebendig blieb. Wenn die Gläubigen das Blut Christi heiß genießen, als ob es der Seite Christi entströme, werden sie vom Geiste erfüllt, welcher warm ist, und von ihren Sünden gereinigt[4]. G. weist auf folgende bemerkenswerte Punkte des Schreibens hin: Nach der Lehre der östlichen Christenheit ist die Kommunion als Genuß des Fleisches und Blutes des Gekreuzigten aufgefaßt[5], des Fleisches, welches nach dem Tod durch Wirkung des Geistes lebendig und warm geblieben ist. Hier äußert sich von neuem der Glaube an die Unverweslichkeit des Leibes Christi. Nach Auffassung des Niketas St. ist der Hl. Geist an Stelle des Logos getreten, nachdem dieser den Leib Christi verlassen hatte (S. 126. 143). — Nachdem der Zeon-Ritus nahezu sechs Jahrhunderte ausgeübt worden war, erhält er nun eine ausdrückliche Deutung und Rechtfertigung und wird als ein unentbehrlicher Bestandteil der Liturgie hingestellt. — G. befaßt sich dann mit der Entwicklung der Lehre des Niketas in späterer Zeit. In die offizielle byzantinische Theologie wurde dieselbe erst durch Theodoros Balsamon, Patriarch von Antiochia († 1190), eingeführt. Er lehrt, das Zeon sei Sinnbild des Blutes, das der Seite Christi warm entströmte; wer den Kelch kalt zu sich nimmt, glaube nicht, daß die Gottheit dem Leibe Christi nach dem Tode verbunden blieb und sähe diesen Leib als einen menschlich-vergänglichen an; dies aber sei eine schwere Irrlehre. Die hohe Bedeutung, die Niketas St. und Theodoros B. dem Zeon-Ritus als zum

---

[2] In Rom Nicetas Pectoratus genannt; er war Schüler und Biograph Symeons des Jüngeren, des Neuen Theologen.

[3] Gemeint ist 1 Jo 5, 8. Der Vers von den drei irdischen Zeugen ist also auf die Eucharistie bezogen. Eine solche Bezugnahme findet sich schon in weniger klarer Form im 9. Jh. bei Germanos (S. 46).

[4] Der vollständige griechische Text ist auf S. 46/7 gegeben.

[5] Dem Unterschied in den Auffassungen der Eucharistie bei Ost- und Westkirche widmet Verf. (S. 52 f) eine eingehende Untersuchung, in der er gegen die Theologen Kattenbusch, Loofs u. a. Stellung nimmt.

Mysterium des Abendmahls unbedingt zugehörig beimaßen, fand auf die Dauer keine Anerkennung[6]. Verf. nimmt an, daß die Lehre des Niketas jedoch infolge des Ansehens, das das Studioskloster im byzantinischen Reiche genoß[7], sehr schnell verbreitet und aufgegriffen wurde. Bald habe sich ihr Einfluß auf die byzantinische Ikonographie gezeigt: Nachdem angenommen werden konnte, daß der Hl. Geist dem Leib Christi nach dem Tode verbunden geblieben war, habe einer Wiedergabe des toten Gekreuzigten nichts mehr im Wege gestanden. (Wie wir im folgenden sehen werden, ist der Gekreuzigte schon vor Niketas St. öfters mit geschlossenen Augen dargestellt worden; man hat also nicht erst auf Grund seiner Lehre gewagt, den Leichnam Christi wiederzugeben. Es steht somit auch nicht völlig fest, daß die Scheu vor der Darstellung eines von der Gottheit verlassenen Körpers der Grund dafür war, daß Christus im frühen Mittelalter häufiger mit offenen Augen wiedergegeben wurde. Die Ursache hierfür kann auch die allgemeine und lang anhaltende Zurückhaltung gegenüber Leidensdarstellungen gewesen sein). — Derselbe Kardinal Humbert, an den Niketas das Wort gerichtet hatte und in dessen Anwesenheit er seine Lehre 1054 zurücknehmen mußte, warf den Byzantinern vor, daß sie Darstellungen des sterbenden Christus duldeten[8]. Und bald nach der Jahrhundertmitte seien, so führt G. aus, die ersten Darstellungen des toten Gekreuzigten nachzuweisen. — Nach diesen Darlegungen, die auf einem tiefschürfenden und nach vielen Seiten ausgreifenden Quellenstudium beruhen, wendet sich der Verf. in den drei letzten Kapiteln den kunstgeschichtlich-ikonographischen Fragen zu, wobei er zu dem Endergebnis gelangt, daß es vor dem 11. Jahrhundert keine Darstellung des toten Gekreuzigten gegeben habe (S. 138), daß dieselbe auf Grund der Lehre des Niketas St. entstanden sein müsse (S. 76. 176) und daß zwei der ersten Darstellungen Christi mit geschlossenen Augen dem Studioskloster entstammen.

Es ist nicht möglich, dem Verf. hier in allem beizupflichten. Schon bei einer Prüfung der bekanntesten Kreuzigungsdarstellungen aus der Zeit v o r dem 11. Jahrhundert stoßen wir auf einige, die Christus tot wiedergeben. Es sei vor allem die zweite Kreuzigungsdarstellung in dem dem 9. Jahrhundert angehörenden Chludovpsalter in Moskau erwähnt, die Christus tot, mit gesenktem Haupt und geschlossenen Augen zeigt, eine Tatsache, die auch von Kondakov und Pokrovskij hervorgehoben wird[9]. Das bekannte Elfenbeintriptychon des 10. Jahrhunderts

---

[6] Die mystische Deutung des Niketas St. wurde durch eine rein symbolische abgelöst. Nikolaos Kabasilas († 1371) lehrt, das Zeon sei ein Zeichen der Herabkunft des Heiligen Geistes; hiervon zeugen auch die liturgischen Formeln: *Ζέσις γὰρ πνεύματος ἁγίου* (S. 127) und *Ζέσις πίστεως πνεύματος ἁγίου* (S. 96). Symeon von Thessalonike (erste Hälfte 15. Jh.) erklärt eindeutig, das Zeon bilde keinen wesentlichen Bestandteil des heiligen Opfers.

[7] S. hierüber die Ausführungen auf S. 98 f.

[8] Verf. weist S. 129. 176 nach, daß eine Stelle im Schreiben Humberts: *hominis morituri imaginem* ..., von einer Anzahl Gelehrter (S. Sloutski, A. Michel, K. Künstle) verkehrt ausgelegt wurde.

[9] N. K o n d a k o v, Die Miniaturen der griech. Psalterhandschrift des 9. Jh., Moskau 1878. (Russ.) T. 8, S. 16. — N. P o k r o v s k i j, Das Evangelium in Denkmälern der byz. und russ. Ikonographie, Petersburg 1892 (russ.). S. 358. — O. W u l f f, Altchristl. und byz. Kunst, Potsdam 1924, Abb. 455.

im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin stellt den Gekreuzigten gleichfalls mit geschlossenen Augen dar[10], ferner sind aus der Elfenbeinschnitzerei noch zwei Buchdeckel aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts im Kestner-Museum zu Hannover und im Louvre[11] und eine ganze Reihe von Triptychonmitten vom Ende des 10. Jahrhunderts zu nennen[12]. Einige weitere bei Goldschmidt-Weitzmann angeführte Elfenbeine aus dem 10. Jahrhundert scheinen den Gekreuzigten auch mit geschlossenen Augen wiederzugeben (Nr. 6. 40. 166. 168), doch könnte dies mit völliger Sicherheit erst an Hand der Originale oder guter Photographien festgestellt werden. Weitere Denkmäler, die Christus mit geschlossenen Augen darstellen, die jedoch nicht mit völliger Sicherheit der Zeit vor dem 11. Jahrhundert zugeschrieben werden, sind folgende: Bronzenes Kreuzreliquiar im Vatikan. Datierung schwankt zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert[13]. Hölzernes bemaltes Reliquienkästchen im Vatikan. Datierung schwankt zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert[14]. Kreuz in der Kirche von Nikortzminda[15].

Diese und viele andere Denkmäler müßten überprüft werden, bevor über den Zeitpunkt, zu dem der Gekreuzigte erstmalig mit geschlossenen Augen wiedergegeben wurde, Endgültiges gesagt werden kann. Nach einer eingehenden Untersuchung aller Kreuzigungsdarstellungen aus der Zeit vor dem 11. Jahrhundert würde sich die Zahl derer, die Christus tot wiedergeben, sicher noch erhöhen. — Mit der Feststellung, daß es lange v o r Niketas Stethatos schon Darstellungen des toten Gekreuzigten gegeben hat[16], soll jedoch die Möglichkeit eines Einflusses seiner

---

[10] A. G o l d s c h m i d t u. K. W e i t z m a n n, Die byz. Elfenbeinskulpturen des 10. bis 13. Jh., Bd II, Berlin 1934, Nr. 72a; W u l f f, a. a. O. Abb. 531, S. 615. — H. S c h l u n k, Frühchristl.-byz. Sammlung (Staatl. Mus. in Bln., K.-Friedr.-Mus.), Berlin 1938, Abb. 40.

[11] G o l d s c h m i d t - W e i t z m a n n Nr. 83. 99.

[12] Z. B. in der Sammlung Marquet de Vasselot zu Paris, in der Univ.-Bibl. zu Erlangen, im Free Public Mus. zu Liverpool, im Kunstgewerbemus. zu Leipzig, in der Eremitage zu Leningrad, im Czartoriski-Mus. zu Krakau, im German. Mus. zu Nürnberg, im Domschatz zu Hildesheim, im Mus. Civico zu Pavia und in der Sammlung Engel-Gros in Ripaille. G o l d s c h m i d t-W e i t z m a n n Nr. 101. 104. 155a. 158. 159. 161. 164. 169. 170. 194. — Alle diese Werke sind von G. nicht herangezogen worden.

[13] D i d r o n, Annales Archéol., Bd. 26, Paris 1869, Abb. bei S. 141. — F. X. K r a u s, Gesch. der christl. Kunst, Bd. II, Freiburg i. B. 1896, S. 313, Fig. 226. — J. R e i l, Die frühchristl. Darstellung der Kreuzigung Christi, Leipzig 1904, S. 101 Anm. 1 und 2. — Auch auf einem anderen Reliquienkreuz im Vatikan, das dem frühen Mittelalter angehört, scheint der Gekreuzigte tot dargestellt zu sein. R e i l, S. 103. — J. B r a u n, Der christl. Altar, München 1924, Bd. I, S. 629, T. 105; D e r s., Die Reliquiare des christl. Kultus, Freiburg i. B. 1940, S. 460, Bild 538.

[14] H. G r i s a r, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum, Freiburg i. B. 1908, S. 112, Bild 57; W u l f f, Abb. 441, S. 512. — J. R e i l, Christus am Kreuz in der Bildkunst der Karolingerzeit, Leipzig 1930, S. 30. — W. F. V o l b a c h, L'arte bizantina nel medioevo (Bibl. Apost. Vatic. Mus. Sacro), Rom 1935, T. 2.

[15] Von G. S c h l u m b e r g e r, L'épopée byzantine à la fin du X^{e} s., Bd. III, S. 125, dem frühen Mittelalter zugewiesen.

[16] Sie finden sich auch im Abendland. Vgl. das Egbertkreuz der Servatiuskirche von Maastricht oder das in den Deckel des Codex Aureus der Landesbibliothek zu Gotha eingelassene Elfenbein, beides Werke vom Ende des 10. Jahrhunderts. O. von F a l k e u. H. F r a u b e r g e r, Deutsche Schmelzarbeiten des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1904, S. 5. 124, Abb. 2, T. 4.

Lehre auf die Ikonographie nicht in Abrede gestellt werden. Da das Auftreten der neuen Lehre und das allgemeine Einsetzen der Wiedergabe des toten Christus kurz aufeinanderfolgen, ist ein Zusammenhang schon denkbar. — Die nach G. (S. 146 f) im Studioskloster entstandenen Darstellungen Christi mit geschlossen Augen sind Miniaturen im Psalter von 1066 im Britischen Museum[17] und im Tetraevangelion des 11. Jahrhunderts in der Bibl. Nat. zu Paris[18]. Während für den Psalter von 1066 die Herkunft aus dem Studioskloster feststeht, ist sie für den gr. 74 nicht erwiesen; wir wissen nur, daß er in einem nach Johannes dem Täufer benannten Kloster entstand, und deren gab es mehrere, nicht nur dasjenige von Studios[19].

Bei Erwähnung des die Kreuzigung wiedergebenden Mosaiks von Hosios Lukas spricht G. (S. 141. 177) von zwei ikonographischen Elementen, die gleichzeitig mit den geschlossenen Augen Christi in die Kunst eingeführt worden seien: das der Seite entströmende Blut und der Schädel Adams zu Füßen des Kreuzes. Beide Motive sind jedoch schon viel früher nachzuweisen, das erstere z. B. in den Fresken der Theodotus-Kapelle von S. Maria Antiqua aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts oder in dem Pariser Codex der Homilien des Gregor von Nazianz aus dem letzten Viertel des 9. Jahrhunderts[20], das zweite z. B. an verschiedenen Elfenbeinen, die vor dem 11. Jahrhundert entstanden sind[21].

Ein kurzes Kapitel (S. 151 f) ist einigen Kreuzigungsdarstellungen mit totem Christus gewidmet, die zu Unrecht in die Zeit vor dem 11. Jahrhundert datiert wurden, wie z. B. die Mosaiktafeln von S. Maria del Fiore zu Florenz, welche Gori[22] dem 10. Jahrhundert zugesprochen hatte. Einer Untersuchung der Gründe, die Gori zu dieser Datierung bewogen (S. 155—58), hätte es kaum bedurft, denn die Tafeln können ihrem Gesamtcharakter nach unmöglich dem 10. Jahrhundert angehören und sind auch von der neueren Forschung stets viel späterer Zeit zugewiesen worden[23]. Zum Schluß seiner Abhandlung befaßt sich G. mit der italienischen Kunst und führt aus, daß dieselbe sich mit einzelnen Ausnahmen lange nach dem 11. Jahrhundert noch scheute, den Gekreuzigten tot widerzugeben, daß die große Wandlung in der Kreuzigungsikonographie erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts stattgefunden hat und ihre Ursachen hauptsächlich in der franziskanischen Mystik, d. h. in ihrer Betonung des Leidens Christi zu suchen sind (S. 164. 166).

---

[17] Add. 19352, fol. 96; Grondijs, T. 6.

[18] Gr. 74; Grondijs, T. 7.

[19] Vgl. J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte, Wien 1897, S. 146. 246. — J. Ebersolt, La miniature byzantine, Paris-Brüssel 1926, S. 33 Anm. 2; S. 65.

[20] J. Wilpert, Die röm. Mosaiken und Malereien, Bd. IV, Freiburg i. B. 1916, T. 179. — H. Omont, Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibl. Nat. du VI. au XIV. s., Paris 1929, T. 21.

[21] Goldschmidt-Weitzmann, Nr. 83. 101. 104 usf. Vgl. hierzu Reil, Christus am Kreuz, S. 29. — Auch die Wiedergabe des Schurzes anstatt des Kolobions fällt schon in die Zeit vor dem 11. Jh. Siehe Grondijs, S. 145; vgl. wieder Reil, a. a. O.

[22] Gori, Thesaurus veterum diptychorum, Florenz 1759, Bd. III, 320.

[23] G. Millet, Recherches sur l'iconographie de l'évang., Paris 1916, S. 22. — H. Glück, Die christl. Kunst des Ostens, Berlin 1923, T. 72, S. 44. Ins 12. Jh. datiert. — Wulff, Abb. 442, S. 514. — Ch. Diehl, La peinture byzantine, Paris 1933, T. 49, S. 53. Ins 14. Jh. datiert.

Von diesem Zeitpunkt ab trenne aber eine große und bisher nicht genügend beachtete Kluft die byzantinische und die italienische Ikonographie (S. 165. 169); die erstere bringe einen hoheitsvoll-majestätischen Christus, die letztere eine nach furchtbarem Leiden zusammengebrochene Gestalt. Ich möchte nicht soviel Nachdruck auf diesen Unterschied legen. Auch in der byzantinischen Kunst finden sich Christusbilder mit gramvollen Zügen und eindringlicher Wiedergabe der erlittenen Schmerzen, nur erreichen sie nicht die „dramatische Steigerung", zu der es in Italien schließlich kommt[24]. Wenn man etwa das Antlitz Christi aus dem Mosaik von Hosios Lukas mit dem des bemalten Kreuzes Giunta Pisanos in S. Maria degli Angeli zu Assisi vergleicht, wird man keines großen Unterschiedes im Ausdruck des Schmerzes gewahr[25]. Wie deutlich viele italienische Darstellungen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Formalen noch von Byzanz abhängen, ist oft genug betont worden; man beobachtet es nicht nur an dem von G. (S. 166, T. 15) angeführten Kreuz von Campobasso (Molise), sondern noch viel stärker an den Kreuzen Giunta Pisanos, die die Gestalt Christi mit der bekanntlich in Byzanz zuerst auftretenden Verschiebung des Unterkörpers nach links (v. Besch.) darstellen und sich in einzelnen Zügen, z. B. in der Wiedergabe der Muskulatur und des Knochengerüstes, noch mit peinlicher Genauigkeit an die byzantinischen Vorbilder halten[26]. — Nach G. (S. 170) wäre der Gekreuzigte in Italien dann bis zur Renaissance mit jener realistischen Hervorkehrung seines Leidens dargestellt worden, erst im 15. Jahrhundert wäre die Gestalt Christi wieder in sieghafter Schönheit erschienen. Wenn man die Kreuzigung Niccolò Pisanos an der Kanzel des Baptisteriums von Pisa um 1260[27] oder manche bemalte Kreuze betrachtet, z. B. ein dem Cimabue zugeschriebenes im Museum von S. Croce in Florenz, ein seiner Richtung angehörendes in S. Maria del Carmine oder das Kreuz Giottos in S. Maria Novella in Florenz, sieht man, daß in der Zwischenzeit doch auch idealer gehaltene Darstellungen vorkommen, die das Leiden nicht übermäßig hervorheben[28]. — Unter den neuen Elementen der Kreuzigungsikonographie des 13. Jahrhunderts erwähnt G. (S. 170) auch die übereinandergelegten, von einem Nagel durchbohrten Füße Christi und bemerkt mit Berufung auf Gori (a. a. O. III, 293), daß Cimabue der erste gewesen sei, der dieses Motiv in Italien anwandte. Ob Gori eine sichere Quelle für solche Nachrichten ist, bleibe dahingestellt. Die dem Cimabue zugeschriebenen Darstel-

---

[24] Vgl. L. Coletti, Die frühe italienische Malerei, Bd. I, Wien 1941, S. 24.

[25] P. Muratoff, La pittura bizantina, Rom (o. D.) T. 91. — Grondijs, T. 5. 17. — Coletti, T. 35. — Das Kreuz Giuntas wird von G. (S. 170) als das erste bezeichnet, das von der franziskanischen Mystik inspiriert sei.

[26] Man vergleiche die Kreuze Giuntas in Assisi und Monselice oder ein Kreuz im Palazzo Comunale von S. Gimignano aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. (Coletti, T. 35. 36. 60, S. 35) etwa mit Daphni oder mit der bereits genannten Mosaikikone in S. Maria del Fiore. Wulff, Abb. 442. 491. Besser abgebildet bei Grondijs, T. 8. 14. -- Vgl. zu diesem Thema auch O. Sirén, Toskanische Maler im 13. Jh., Berlin 1922, S. 318/9. 325 und Millet, S. 411. 413.

[27] G. Graf Vitzthum u. W. F. Volbach, Die Malerei und Plastik des Mittelalters in Italien, Potsdam 1924, S. 126, Abb. 91. Besser abgebildet bei A. L. Mayer, Mittelalterl. Plastik in Italien, München 1923, T. 16.

[28] Sirén, Abb. 111. 127, S. 297. 325. — Coletti, T. 106. 110.

lungen des Gekreuzigten: das Fresko in der Oberkirche von S. Francesco in Assisi, das erwähnte Kreuz in Florenz und ein weiteres in S. Domenico zu Arezzo, zeigen noch die vier Kreuznägel[29]. Sirén (S. 237) bemerkt zu diesem Thema, daß das Motiv von den lucchesischen und sienesischen Malern früher aufgenommen worden sei als von den Florentinern[30].

Bei einem abschließenden Rückblick auf G.s Abhandlung ist hervorzuheben, daß sie von einer großen Kenntnis der für Kirchengeschichte und Liturgie wichtigen Quellen zeugt und die Forschung in diesen Gebieten sehr fördert; ich verweise z. B. auf die wertvolle Zusammenstellung aller den Zeon-Ritus betreffenden Texte (S. 83 f. 117 f). Von den interessanten Ausführungen über Themen, die teils in engem, teils nur mehr in losem Zusammenhang mit dem Hauptgegenstand stehen, erwähne ich die Ausschnitte aus der Geschichte des Studiosklosters (S. 98 f) und der Streitigkeiten zwischen Byzanz und Rom, die Streiflichter, die auf die byzantinische Mystik sowie auf den Kult der Ostkirche und seine Abweichungen von dem der Westkirche fallen (S. 52 f), und die Einblicke, die in die Symbolik der byzantinischen Liturgie gewährt werden (S. 69), und verweise endlich auf manche Klärung schaffende Stellungnahme gegenüber verschiedenen Theologen der neueren Zeit. — Was die Behandlung kunstgeschichtlich-ikonographischer Probleme betrifft, ist Verf. nicht gleichweit vorgestoßen; es blieben wichtige Denkmäler unberücksichtigt, und die neuere Forschung wurde nicht genügend herangezogen. Hierdurch gelangt Verf. zu Ergebnissen, die manche Einwände zulassen und den Wert seiner Arbeit beeinträchtigen. — Über die äußere Form und Ausstattung ist noch zu sagen, daß auf S. 48/9 Satzteile auf die verkehrte Seite geraten sind, was den Text etwas verunklärt, und endlich, daß uns das Buch recht gute Abbildungen bringt, von denen einige sonst schwer erreichbar und daher doppelt willkommen sind[31].

E. Lucchesi-Palli.

---

[29] Sirén, Abb. 111. 124. — Coletti, T. 56. 59.

[30] Vgl. hiezu auch Millet, S. 413.

[31] Z. B. die Kreuzigungsdarstellungen der Pala d'Oro von S. Marco in Venedig.

NEUERSCHEINUNGEN

Pastoraltheologie

Vincenzo Monachino S. J., La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma nel secolo IV. (Analecta Gregoriana 41). 8⁰ (XX u. 442 S.) Rom 1947, Universitas Gregoriana. — An diesem Buch ist schon die Fragestellung hocherfreulich, da damit die bisher so sehr vernachlässigte Geschichte der Seelsorge an einem wichtigen Punkt entschlossen in Angriff genommen wird. Es ist klar, daß die raum-zeitliche Begrenzung des Stoffes sich nach den vorhandenen Quellen richten mußte und daß „Carthago" im Titel nur der Symmetrie wegen für Nordafrika oder allenfalls Hippo neben den beiden anderen Metropolen steht. Für alle drei Bereiche wird der Stoff jedesmal streng parallel behandelt nach dem Schema: Kultstätten, Klerus, Katechumenat und Taufe, Gottesdienst, Predigt, richterliche Tätigkeit *(episcopalis audientia)*, Caritas, Ehe, Bußdisziplin. In diesen einigermaßen *a priori* an den Stoff gestellten und jedesmal auf den betreffenden Raum beschränkten Fragen liegt die Stärke und auch die Grenze der Arbeit. Es sind Themen, die einzeln schon oft behandelt wurden. M. ist auch mit der vorhandenen Literatur vollkommen vertraut; so ist seine Zusammenfassung immer wertvoll, zumal M. immer die Quellen selber sprechen läßt und so oft längst bekannte Texte in neue Beleuchtung treten und besonders auch die lokalen Differenzen deutlicher sichtbar werden. Eine abschließende Betrachtung vergleicht den Ertrag mit dem, was wir heute unter Seelsorge verstehen, und versucht eine Wertung. Während das gottesdienstliche Leben gut entwickelt und auch für die Predigt gut gesorgt ist, vermissen wir schulische oder katechetische Einrichtungen für Kinder und Jugend, wie sie der doch fast allgemein geübten Kindertaufe entsprochen hätten; ein leiser Ansatz ist das Pateninstitut, das von M. aber nicht behandelt wird. Auffallend ist auch das Fehlen von missionarischen Einrichtungen und von religiösen Vereinigungen der Gläubigen. Wenn wir trotzdem im ganzen ein blühendes und werbendes Christentum vor uns haben, so werden wir das auf die vielseitige Wirkung einer zu Geist und Herz sprechenden, allen verständlichen Liturgie zurückführen müssen, die weithin zu ersetzen vermochte, was sonst an Unterweisung, Werbung und Gemeinschaft fehlte. — Dabei hätten wenigstens für Rom die liturgischen Quellen etwas zuversichtlicher herangezogen werden können. Für die Gestaltung der Vollvigil sind wir nicht auf bloße Vermutungen angewiesen (67. 362 f); unsere Vormesse der Quatembersamstage und des Karsamstags gibt uns heute noch ein deutliches Bild. Und wenn schon die (ägyptischen) Canones Hippolyti für die Katechumenatsordnung in Mailand befragt werden (31), hätte für Rom an mehreren Stellen die römische Vorlage dieses Werkes, Hippolyts „Apostolische Überlieferung", Beachtung verdient, neben deren dreijährigem Katechumenat z. B. es wohl auch für das 4. Jh. nicht berechtigt ist, eine zeitliche Begrenzung fast gänzlich auszuschließen (336 f). Auch wenigstens die ikonographische Seite der christlichen Kunst wäre als seelsorglicher Faktor zu werten gewesen. Bewußt ausgeschaltet hat M. die kirchliche Fürsorge für die Jungfrauen, wobei man jedoch ungern einige Hinweise auf das Institut der Diakonissen vermißt. Für die karitativen Einrichtungen hätte u. a. das Inventar der Kirche von Cirta (PL 8, 730 ff) eine konkretere Darstellung ermöglicht. — Was M. wirklich bietet, ist

fast immer zuverlässig. Ein starkes Fragezeichen muß man indes setzen zur Darstellung der Organisation des Sonntagsgottesdienstes in Carthago (188 ff). Während für Rom mit überzeugenden Gründen ein auf etwa 50 Kirchen verteilter Sonntagsgottesdienst nachgewiesen wird (349 ff), soll nicht nur in Mailand, sondern auch in dem viel volkreicheren Carthago noch immer nur ein bischöflicher Gesamtgottesdienst bestanden haben. Wozu hätten dann die mehr als 20 zum Teil sehr geräumigen Basiliken gedient, die M. doch wieder auch selbst als Grundlage benützt, um auf die Zahl der Presbyter zu schließen (159)? Außerdem ist ja gerade für Carthago durch Cyprian zuerst eine größere Frequenz der Meßfeier, ein Abrücken von der bloßen Bischofsmesse bezeugt. Auch von der Synode von Elvira (die doch auch anderswo verwertet ist), die eine strengere Auffassung der Sonntagspflicht vertritt, wäre wohl ein Schluß auf Nordafrika erlaubt gewesen. — Lobend zu nennen ist das Register (421—435), das für die wichtigeren Begriffe eine an einen kleinen Lexikonartikel heranreichende Zusammenfassung der im Buch gesammelten Schätze bietet. *J. A. Jungmann S. J.*

Josef Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. gr.-8⁰ (333 S.) Trier 1947, Paulinusverlag. — Der Verf. zeigt die drei Grundkräfte auf, die die Entwicklung der spanischen Kolonialethik in entscheidender Weise bedingten: 1. Die noch stark nachwirkende Geistesart des mittelalterlichen *orbis christianus*, mit ihrem Traum von einem weltumspannenden Universalreich unter Papst und Kaiser und allen sich daraus ergebenden religiösen, ethischen und politischen Problemen. 2. Die zeitgeschichtlich bedingte Eigenart des spanischen Reiches. Während das übrige Europa durch Kriegswirren und Glaubenskämpfe zerrissen wurde, erlebte Spanien die stolzeste Epoche seiner Geschichte. Glühender Nationalstolz und leidenschaftlicher Eifer für den Glauben der Väter, grenzenlose Goldgier und brutale Grausamkeit, das waren die „zwei Gesichter der spanischen Seele“ (10). Diese Eigenart der spanischen Seele zeigte sich besonders in der Conquista unter einem Cortes, Pizarro und im System der Commenden mit seinem Heer von Indianersklaven. Es war das die Zeit, in der die Indianer das Lachen verlernten und den trostlosen, verzweifelten Blick bekamen, der späteren Reisenden so oft auffiel (141). 3. Der Aufbruch des christlichen Gewissens. Das erste Einschreiten gegen die zum Teil unmenschlichen und unchristlichen Methoden der spanischen Kolonialpolitik kam von den Dominikanermissionären, insbesondere von dem leidenschaftlichen Verteidiger der Indianer Bartolome de Las Casas. Die grundsätzliche Auseinandersetzung aber erfolgte in den Gelehrtenstuben der spanischen Universitäten, vor allem in Salamanca, wo die Scholastik eine neue Blüte und einen Höhepunkt erlebte, der sich ebenbürtig neben die militärischen und politischen Großtaten Spaniens im Goldenen Zeitalter stellen darf. Es seien nur genannt: Franz de Vitoria, Dominikus Soto, Melchior Cano, Ludwig Molina, Franz Suarez. Diese Gelehrten griffen die damals brennenden Fragen, wie Papst und Staat der Heiden, heidnischer Unglaube und Kriegsrecht, Missionsrecht der Kirche usw., mutig auf. Sie bauten unter besonderer Betonung der Naturordnung auf dem aristotelisch-thomistischen Gedankengut weiter, wiesen die theokratischen Ideen in der Kolonialpolitik zurück und bahnten den Weg zu einer christlichen Kolonialethik. *J. Schasching S. J.*

Michael Pfliegler, Die religiöse Situation. kl.-8° (220 S.) Graz 1948, Anton Pustet. S 12.50; geb. S 19.80. — Mit scharfsinniger Analyse legt Pf. in vorliegender Studie die geistesgeschichtlichen Wurzeln der religiösen Gegenwartssituation bloß. Es ist ein Gang durch die vier Etappen christlicher Geschichte, Antike, Mittelalter, Neuzeit und Jetztzeit, die nicht wie säuberlich geschiedene Schichten übereinander liegen, sondern sich im Bild der Gegenwart gleichzeitig ineinanderschieben. Worin sieht nun Pf. die charakteristischen Züge im Antlitz unserer Zeit? Es sind kurz folgende: 1. Ein Irrewerden an der Vernunft als der alleinigen Garantie der menschlichen Freiheit und Vorsorge. Als Folge davon 2. einerseits Daseinsangst, anderseits eine neue Glaubensbereitschaft, eine urtümliche, in der Form oft abstoßende Sehnsucht nach Gott und Erlösung (vgl. moderne Kunst!). 3. In der geistigen Oberschicht: eine neue Einsicht in die Grenzen der Vernunft und der Erfahrungswissenschaft, damit verbunden eine Ablehnung von Weltanschauungsfragen auf Grund von wissenschaftlichen Einsichten (150). Aber gerade in dieser Enttäuschung an allen Hoffnungen des neuzeitlichen Menschen hat für Kirche und Christentum eine große Stunde geschlagen. Bis hieher führt uns der Verf. mit umfassender Kenntnis der modernen Geistesgeschichte; wie nun aber diese neuaufgebrochenen Kräfte und Sehnsüchte der Gegenwart christlich aufzufangen und zu erfüllen sind, das sind Fragen, auf die er leider nicht mehr eingeht.

D. Thalhammer S. J.

Karl Rudolf, Aufbau im Widerstand. Ein Seelsorgebericht aus Österreich 1938—1945. 8° (453 S.) Salzburg 1947, Otto Müller. Geb. S 37.—. — In diesem Buche handelt es sich nicht um eine politisch gemeinte kirchliche „Widerstandsbewegung", sondern ausschließlich um ein Stück Seelsorge, näherhin um die in die genannten Jahre fallende Arbeit des Wiener Seelsorgeamtes, das 1938 aus dem älteren Seelsorgeinstitut hervorgegangen und nun als bischöfliches Organ zur seelsorglichen Führung in der Erzdiözese bevollmächtigt war. Schon diese durch die beginnende Sturmzeit veranlaßte Gründung, der bald ähnliche Gründungen in vielen anderen deutschen Diözesen folgten (373 ff), ist ein wichtiges Faktum der inneren Kirchengeschichte, weil damit nun der Bischof bewußt und planmäßig die Führung der Seelsorge in die Hand nimmt und so nicht nur die Möglichkeit geschlossener und einheitlicher Arbeit auch „im Widerstand" gewonnen, sondern darüber hinaus dem einzelnen Seelsorger aus gründlicher Einsicht und hochstrebender Zielsetzung eine Fülle von Anregungen und Hilfen geboten wird. Durch die nähere Darstellung des Verf. wird der Leser sodann Zeuge eines folgerichtigen, immer weiter greifenden Aufbaues und Ausbaues in sich mehrenden Referaten und immer neuen Unternehmungen mitten im Sturm. Er sieht, wie nach dem Wegfall äußerer Vorwerke um so mehr die klassischen Linien aller Seelsorge hervortreten und sich verstärken, wie unter der Führung des Seelsorgeamtes die Pfarre eine Reihe von ihr zugehörigen Aufgaben wieder aufgreift: in der Kinderseelsorgestunde, in der Pfarrjugend, in der Caritas; wie der Gottesdienst sich bereichert und das Andachtswesen sich erneuert (103 ff); wie das Institut der Seelsorgehelferin, anfangs nur in Ansätzen vorhanden, in wenigen Jahren zu einem großen, wohlgeschulten und wohlgeführten Organismus heranwächst (160 ff) und überhaupt die Mitsorge der Laien, unterbaut durch die Bildungsarbeit des theologischen Laienjahres (172 ff), immer mehr an Bedeutung gewinnt; wie mitten

im Kampf das kirchliche Selbstbewußtsein, fern aller Entmutigung, vielmehr erstarkt, was sich in mannigfachen Einzelheiten ausspricht, nicht zuletzt in der neuen, künstlerischen Gestaltung der kirchlichen Plakate und Behelfe (334 f); wie schließlich dem Priester Hilfen geboten werden zur eigenen religiösen und theologischen Vertiefung in den neu geordneten Pastoralkonferenzen und in manchen anderen Einrichtungen. Es ist klar, daß damit Wege bezeichnet und beschritten sind, die weit über die Notzeit hinausführen und die sich, wie mit Recht festgestellt wird (396 ff), nur als die konkrete Erscheinung der großen innerkirchlichen Neubesinnung erweisen, die sich in den letzten Pontifikaten immer deutlicher angebahnt hat. Der vorliegende Bericht aus der Feder des Gründers und maßgebenden Leiters des Wiener Seelsorgeamtes läßt auf jeder Seite den ebenso umsichtigen wie rastlosen Eifer spüren, von dem die hier geleistete Arbeit von Anfang an beseelt war. Möge er ein Funke sein, der weiterzündet. *J. A. Jungmann S. J.*

Wesentliche Seelsorge. Grundlagen und Zeitaufgaben der Seelsorge in der Verantwortung der Gegenwart. Hrsg. von Xavier von Hornstein. gr.-8° (608 S.) Luzern 1945, Rex-Verlag. — Der Sammelband erfüllt, was Titel und Untertitel versprechen: Brennende Probleme der heutigen Seelsorge werden von ihrer theologischen Grundlegung her auf die christliche Verwirklichung in der Gegenwart hin dargestellt. Nach einem einleitenden Artikel vom Herausgeber und einer grundsätzlichen Besinnung auf die Wesensform der Seelsorge von Dr. Joh. Reeb sprechen namhafte Autoren wie H. U. von Balthasar, Friedrich Muckermann, A. F. Utz, R. Gutzwiller, B. Frischkopf, A. Kellner zur geistigen Situation der Zeit und der Kirche und legen dar, wie das Evangelium verkündet werden soll, damit es dem heutigen Menschen in seiner heutigen Not vernehmbar werde und er hier den Ausweg aus dem Chaos erkenne. Es wirkt wohltuend, zu sehen, mit welch reifem, geschichtlich fundiertem Urteil umstrittene Fragen wie die Verkündigungstheologie und die liturgische Erziehung behandelt werden. Allerdings ließ sich nicht vermeiden, daß in der Reihe der Aufsätze manches sich wiederholt. Eine zweite Gruppe von Aufsätzen behandelt moraltheologische Fragen und andere der speziellen Pastoral. Vorausgehen Bemerkungen zum Moralunterricht an Klerus und Volk von Benedikt Lavaud O. P. Wenn L. darin die entscheidende Bedeutung des Hauptgebotes in der Unterweisung und Beichtpraxis betont, so trifft er sich damit mit neueren katechetischen Bestrebungen. Aber man braucht deswegen noch nicht den Kontritionisten beizutreten, wie es der Verf. im Anschluß an Périnelle tut. (Zu Périnelle vgl. ZkTh 52 [1928] 290 f.) Es folgen ein längerer Aufsatz von Jos. Beeking über Christliche Existenz und geschlechtliche Reinheit von Jugend und Volk, und Aufsätze mit klarer, wegweisender Einführung in Probleme, in denen sich Moral, Psychologie und Medizin innigst berühren: Bischof von Streng schreibt in scharf umrissenen Absätzen über die rechte Stellungnahme zu den eugenischen Problemen und Aufgaben und über die Art der Mitarbeit der Seelsorge in den eugenischen Bestrebungen der Gegenwart. P. Franz Solan spricht in sachkundiger Zusammenfassung und Meisterung des umfangreichen Stoffes über moderne Chirurgie und Seelsorge, wobei er sich in der Chirurgie überwiegend auf die Gynäkologie und Geburtshilfe beschränkt. Gegen die Mehrzahl der Moralisten negiert er die Erlaubtheit der Exstirpation des krebskranken schwangeren Uterus. Aber die Gründe, die er dafür vorbringt, überzeugen nicht. Er will mit Be-

rufung auf die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen *accidentia per accidens* und *accidentia per se* in dieser Operation eine direkte Tötung des Fötus sehen. Aber wenn man die genannte Unterscheidung dafür heranzieht, wird man den Umstand der Schwangerschaft im Zusammenhang mit der Operation nicht als ein *accidens per se*, sondern als ein *accidens per accidens* bezeichnen müssen. Denn die Operation wäre auch notwendig, wenn keine Schwangerschaft vorhanden wäre. Und der Eingriff des Arztes geht in sich und direkt nur gegen das Karzinom und nicht gegen die Frucht und deshalb kann man nicht von einer direkten Tötung sprechen. Wir haben eine zur Rettung der Mutter unternommene *mutilatio* vor uns, die als Nebeneffekt das Absterben der Frucht zur Folge hat: *actio cum duplici effectu.* Daß der Nebeneffekt notwendig und nicht bloß zufällig oder wahrscheinlich ist (S. will diese Verknüpfungen allein gelten lassen), macht die *indirecta occisio* nicht zu einer *directa* und hebt die Erlaubtheit nicht auf. Ähnliches gilt auch für die Tubarschwangerschaft. — In seinem Beitrag „Pastoralpsychologie, ein Postulat der Zeitseelsorge" fordert Gallus J u d, Priester und Psychotherapeut, die Pastoralpsychologie als eigene, grundlegende Disziplin der praktischen Seelsorge, und zwar mit besonderem Hinweis auf die Eigenart der vorwiegend psychoneurotischen Störungen beim gläubig-katholischen Menschen und auf die Erfahrung, daß solche Leute vom Priester in unseren Tagen ein Verständnis erwarten, das dieser leider meistens noch gar nicht hat und auch nicht haben kann, wenn es ihm an psychologischen Spezialkenntnissen fehlt. — Es folgen dann noch wertvolle Artikel zum Problem: Erkennen und Erleben im Religionsunterricht von P. Emmenegger, über Caritas und Pfarreiseelsorge von G. Crivelli, über Vereinsseelsorge im Licht zielklarer Pastoration von J. Meier, über Buch und Seelsorge von P. R. Häne, und über Wirtschaft, Staat, Gesellschaft und Seelsorge von J. Scherrer. Wenngleich in diesen Aufsätzen mehr Schweizerische Verhältnisse berücksichtigt werden, so ist das meiste darin doch allgemeingültig. — Das Gebiet der Seelsorge wächst mit dem Weiterlesen ins Übergroße. Deshalb ist der weitausholende und praktische Anleitung gebende Aufsatz von Bischof M e i l e über „Über die Weiterbildung des Klerus in den gegenwärtigen Verhältnissen" der rechte logische Abschluß dieses hervorragenden Pastoralwerkes. *J. Miller S. J.*

Beda H e r n e g g e r O. F. M., Katholische Solidarität. 8° (IV und 176 S.). Mödling bei Wien 1948, Missionsdruckerei St. Gabriel. S 12.90. — Prälat Kalan von Laibach hatte 1934 eine Arbeitsgemeinschaft „Regnum Christi" gegründet mit dem Ziel: Einigkeit und Zusammenarbeit der Katholiken der ganzen Welt. Vorliegende Schrift gibt eine kurze Einführung in den Geist und das Wollen dieser Arbeitsgemeinschaft und regt zugleich sehr wirksam zur Besinnung auf eine übernationale Einigung im „Reiche Christi" an. Mit schonungsloser Offenheit deckt sie die katastrophale religiöse Lage in den einzelnen christlichen Ländern auf, um sodann aus dieser Gesamtschau die zwei drängenden Aufgaben herauszustellen: I. Wie können wir dem Durchschnittskatholiken, der in einer heidnischen Umwelt lebt und ständig ihrem Einfluß ausgesetzt ist, helfen und ihn gegen diese Umwelteinflüsse schützen? Und II. Wie kommen wir mit der frohen Botschaft wieder zu den christusfernen Massen; wie können wir die einmal Zurückgewonnenen auch halten und bewahren und sie der lebendigen Pfarrgemeinde eingliedern? Als einen verheißungsvollen Weg dazu schlägt der Verf.

die Bildung von sog. christlichen Hausgemeinschaften, von „missionarischen"' Gemeinschaften vor, deren Form und Leitung und Arbeitsweise er konkret darstellt. Was er darüber und über die notwendige Unterbauung dieser Gemeinschaften durch den Geist des christlichen Universalismus, über katholisches Selbstbewußtsein und katholische Solidarität usw. sagt, ist recht einleuchtend und gewinnend. Nur wird man sich fragen, ob sich denn die guten Gedanken, die auch nicht alle neu sind, praktisch so leicht durchführen lassen. Schon die Forderung, daß jeder Hausgemeinschaft ein Priester als Berater zur Seite stehe, dürfte in vielen Ländern und Städten am Mangel an der nötigen Zahl von Priestern scheitern. *M.*

Werner Würbel, Der Helfer. Handbuch für die Helfer in der Katholischen Jugend. 2 Teile (Diakonatsbücherei hrsg. von Bischof Dr. Paul Rusch, Bd. 1 u. 2). 8⁰ (176 u. 212 S.) Feldkirch 1948, Verlag der Quelle. Je S 15.—. — Nach den Richtlinien unserer Bischöfe umfaßt die Arbeit der „Katholischen Jugend" das gesamte Jugendleben. Für solch umfassende Arbeit Helfer mit dem nötigen Charakter, dem erforderlichen vielseitigen Wissen und dem praktischen Können auszurüsten, bezweckt das Doppelheft, und dieses Ziel erreicht es, soweit ein Buch das erreichen kann. Alles darin ist voll tiefen Verständnisses für die Jugend, in Beispielen anschaulich und für das Helferdiakonat gewinnend. Der I. Teil spricht von den Grundlagen dieses Diakonates; von den Eigenschaften des Helfers, seinem Wissen und Können, und es wird gleich vorgelegt, was er wissen soll auf dem Gebiete des Religiösen, der Heimatkunde, der sozialen Frage (wertvoll dabei die Klarlegung der Begriffe in alphabetischer Ordnung), der Naturgeschichte (mit einer kurzgefaßten Baum-, Kräuter-, Pilz- und Vogelkunde und mit Bildtafeln). Was das Heft weiters bringt für die Grundkunst des Helfers, über Menschenkenntnis (sehr gut die Zeichnung der Temperamente und wie man die einzelnen Charaktere behandeln muß), über Selbstkenntnis und Selbsterziehung, vom Einflußgewinnen auf andere usw., ist auch dem Jugendseelsorger willkommen, für sich selbst als Zusammenfassung praktischer pädagogischer Erfahrungen und Forderungen und noch willkommener als Leitfaden für Schulungskurse und Führerrunden. Der II. Teil handelt von den Einzelkünsten des Helfers, so vom Vorlesen, Erzählen, Liedereinproben, Heimgestaltung usf., zeigt den Helfer in Aktion, wie er Heim- und Feierstunden halten kann, wie man ein Lager abhält usw., und bringt einen Plan für Helferarbeit auf weite Sicht. Ein Register erhöht die praktische Brauchbarkeit dieses ausgezeichneten Handbuches. *M.*

Leopold Prohaska S. M., Die Kunde vom Leben in Christus. Lebensreifung in christlicher Verwirklichung. (272 S.). Wien 1948, Herder. Geb. S 28.40. — Das Buch versucht, „die Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit im Sinne der Verkündigungstheologie, des Kerygma, aus weitverbreiteter Verkennung und schmerzlicher Verkrampfung zu lösen und in die übergeordneten Sinnzusammenhänge von Christi Schöpfer- und Erlöserherrlichkeit hineinzustellen" (253). Es geschieht im Durchschreiten von drei Kreisen: die Schichten des Lebens, die Entfaltung des Lebens, die Meisterung des Lebens, die ihrerseits wiederum in je fünf Feldern: Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Weihnacht die Fülle des Lebens, des natürlichen wie des übernatürlichen, in seiner Abstufung, Entwicklung und Reife, in seinen Nöten und Auf-

gaben dem Leser vor Augen führen. Auf der Höhe eines jeden Kreises steht sodann Maria, als die Mutter des Lebens. Eine Übersicht am Schluß erleichtert den Durchblick durch den etwas verschlungenen Aufbau. — Die Einspannung des gesamten Lebens in den genannten Rahmen läßt manche Einordnung als gekünstelt, um nicht zu sagen gewaltsam, erscheinen, so wenn die festen Lebensformen von Ehe und Jungfräulichkeit dem Winter oder wenn die Kirche als Reich Gottes und die Aufgaben: Kirche und Familie, Kirche und Staat, gerade dem Weihnachtsgeheimnis zugeeignet werden. — Was nun im einzelnen gesagt wird über Kindheit, Reife und Einweihung in die Lebensgeheimnisse, über Ehe und Jungfräulichkeit, über Führertum, Apostolat und Caritas usw. ist reich an wertvollen pädagogischen Einsichten und Winken und Geistliche, Lehrer, Eltern und Laienhelfer werden daraus viel Nutzen ziehen. Nur ist manches von so gedrängter Fülle und auch Tiefe, daß es weiteren Kreisen erst durch einen Interpreten dürfte zugänglich gemacht werden können, z. B. Ehe und Jungfräulichkeit im Dreifaltigkeitsgeheimnis (64 ff). Und einzelnes werden namentlich nüchterne Menschen auch etwas nüchterner sehen und deuten. Anderes aber ist so echt und schlicht aus dem Leben hingestellt, daß es zum Vorlesen in besinnlichen Runden geradezu auffordert. Und wenn eigenwillige Wortbildungen wie Stufigkeit, tierlich, Gleichebigkeit vermieden und die stellenweise etwas übervolle Sprache aufgelockert würden, könnte das Ganze noch mehr gewinnen. Einige störende Druckversehen: S. 18 Z. 24 muß es heißen: „aus anorganischen" (statt organischen); S. 40 Z. 5 von unten: „Eiplasma" (statt Eisplasma); S. 246 fehlt die zugehörige Anmerkung 83. *M.*

Sammlung Medizin-Philosophie-Theologie. Gegründet und herausgegeben von Hubert U r b a n. 8⁰. Innsbruck 1946 ff, Tyrolia. — Heft 4: Peter d a l B i a n c o, Willensfreiheit als naturwissenschaftliches Problem (19 S.) 1947; Heft 5: Ed. G r ü n e w a l d, Flucht in die Krankheit (35 S.) 1947; Heft 6: Vinzenz N e u b a u e r, Der Weg zur Persönlichkeit (27 S.) 1947; Heft 7: Josef M i l l e r S. J., Katholische Beichte und Psychotherapie (31 S.) 1947. — Die Linie, die das erste Heft dieser Sammlung, „Übernatur und Medizin" von Prof. U r b a n, dem Vorstand der Innsbrucker Neurologisch-psychiatrischen Universitätsklinik, eingeschlagen hat, wird in den vorliegenden Heften weitergeführt: die Einheit der Wissenschaft aufzuzeigen und, was sich bisher fremd oder auch feindlich gegenüberstand, einander näher zu bringen. Gewiß werden die Probleme nur angeschnitten — die Hefte gehen zumeist auf Vorträge zurück —; aber der Theologe sieht daraus doch, wie andere Disziplinen wissenschaftliche Probleme, die auch ihn bewegen, z. B. die Willensfreiheit, sehen und in Harmonie mit ihm einer Lösung zuzuführen suchen. Und wo das konkrete Leben berührt wird, ergibt sich auch für den Seelsorger praktische Verwertung. So zeigt Neubauer den Weg zur Erfassung der Persönlichkeit; Grünewald weist auf die Schliche der menschlichen Psyche hin, die sich, um einer unangenehmen Aufgabe, einer Verantwortung auszuweichen, gerne in die Krankheit flüchtet; Miller zieht die Grenzen zwischen Beichte und Psychotherapie, stellt aber auch die psychotherapeutischen Kräfte der Beichte heraus und macht an Beispielen aus Grünewald anschaulich, wie der Beichtvater diese Kräfte heilbringend ausnützen kann. — Der Berührungspunkte zwischen Medizin, Philosophie und Theologie sind viele und so wird man eine Fortsetzung der „Blauen Hefte" dankbar begrüßen. *M.*

Max Apfelthaller, Medizinische Erwägungen zu dem Fragenkreis der künstlichen Schwangerschafts-Unterbrechung (Kleine Texte zu Theologie und Seelsorge, hrsg. von Karl Rudolf, Nr. 4). kl.-8⁰ (32 S.) Wien 1948, Seelsorger-Verlag. S 2.40. — Eine klare, auch für Nichtmediziner verständliche Darlegung, wie gefahrvoll und gesundheitsschädigend eine Schwangerschaftsunterbrechung auch unter günstigen Umständen immer bleibt. — Verf. betont u. a., daß medikamentöse Mittel bei einer vollkommen intakten Schwangerschaft zur Einleitung einer Fehlgeburt unwirksam sind. Aber gilt das auch für nicht ganz intakte Schwangerschaften, die nicht so selten sind? Glauben doch auch Mediziner der Erfahrung zustimmen zu können, daß in solchen Fällen eine medikamentöse Fehlgeburtseinleitung möglich ist. Ein Beichtvater könnte sich demnach in einem konkreten Falle sehr täuschen, wenn er den Gebrauch der medikamentösen Mittel als überall unwirksam betrachtete. *M.*

Joh. Ev. Pichler, Der Weg zum Leben. 5. Aufl., neubearbeitet von Joh. Thauren S. V. D. 8⁰ (XVI u. 384 S.) Mödling bei Wien 1948, Missionsdruckerei St. Gabriel. Geb. S 24.60. — Das von Pichler ursprünglich für die religiöse Familienunterweisung geschriebene Buch hat P. Thauren unter Mitwirkung von Katecheten und Lehrern zu einem wahren Volksbuch katholischer Glaubens- und Sittenlehre umgearbeitet, das durch seine Lebensnähe auch die reifere Jugend und durch die Herausstellung der Sinnzusammenhänge und durch seine klaren Formulierungen (man lese nur die Kapitel über die Kirche, das VI. Gebot, die Ehe) auch die Gebildeten ansprechen wird. Thauren hat auch die neuere Naturwissenschaft, die liturgische Bewegung und die Pädagogik mitreden lassen, so daß das Buch ein echtes Gegenwartsbuch geworden ist. Beispiele und Züge aus dem Leben von Heiligen und von Menschen, die aus dem Glauben heraus die Aufgaben, die ihre Zeit und ihr Schicksal an sie stellten, voll erfüllen konnten, lassen die Lebenswerte der Religion erkennen und regen zur Nachahmung an. Tiefdrucke von Bildern berühmter Meister geben dem Ganzen einen künstlerischen Schmuck. *M.*

Benedikt Maria Nemecek O. F. M., Glaube und Leben. Katholische Wahrheiten als Grundlage unserer Lebensgestaltung. Hrsg. von Odilo Altmann O. F. M. kl.-8⁰ (352 S.) Innsbruck 1947, Tyrolia. S 20.— — Der Untertilel gibt das Ziel an, das sich der Verf. gesteckt hat. Das Buch will eine Verbindung von Dogmatik, Moral und Aszese sein auf gemeinverständlicher Grundlage. Es zeichnet sich aus durch Einfachheit und Klarheit. Obwohl eher nüchtern als gefühlsreich geschrieben, spricht es doch auch zum Herzen. Eine willkommene Hilfe für Katecheten und Religionslehrer, aber auch ein Buch zur religiösen Weiterbildung unserer katholischen Laien. *D. Thalhammer S. J.*

Theodor Blieweis, Kinder vor Gott. Ein Sonntagsbuch (Frohbotschaft des Herrn, hrsg. von A. Zwettler, Bd. 2). kl.-8⁰ (204 S.) Wien 1947, Baumgartner. S 19.50. — Ein Sonntagsbuch für Kinder zu schreiben, ist sicherlich keine kleine Aufgabe. Der bekannte Wiener Seelsorger hat sie hier in idealer Weise gelöst. Das Buch wird sich bald die jungen Herzen erobern, und auch die Großen werden gern in ihm lesen. B. hat die Gabe, zu Kindern zu reden, packend, anschaulich, kindertümlich. Katechet und Kinderprediger werden daraus lernen, wie man die Frohbotschaft im Unterricht und auf der Kanzel gestalten muß, daß sie den Weg zu den Kinderherzen findet. *Th.*

Franz Xaver Arnold, Dienst am Glauben. Das vordringliche Anliegen heutiger Seelsorge (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, hrsg. von F. X. Arnold, 1). 8° (92 S.) Freiburg 1948, Herder. — Die neue Schriftenreihe, die mit der vorliegenden Arbeit vom Herausgeber selbst, dem bekannten Tübinger Pastoraltheologen, verheißungsvoll eröffnet wird, darf freudigst begrüßt werden, weil sie der längst drängenden Aufgabe einer auf pastoralgeschichtlichem Grund fußenden theologischen Beleuchtung und damit auch Orientierung der Seelsorge gewidmet ist. In diesem eröffnenden Bändchen bietet A. eine Weiterführung und zusammenfassende Rundung seiner Studien, die in der Theol. Quartalschrift seit 1942 erschienen sind. Gegenüber einem gewissen religiös-sakramentalen Objektivismus, der in der Zeit des selbstverständlich gewordenen Glaubens im Mittelalter sich bilden konnte, verweist A. auf die subjektive Leistung des Glaubens, der die erste, persönliche Verbindung mit Gott schaffen muß, und auf die entscheidende, heilbringende Rolle, die im NT der Verkündigung, dem Wort, dem Zeugnis zuerkannt wird (15 ff). Diese Einschätzung ist im Zuge der Tridentinischen Reform wieder hervorgetreten, u. a. im Catechismus Romanus und in der von ihm gebotenen lichtvollen Entfaltung des Glaubensgutes (25 f). Als dann aber in der christlichen Unterweisung doch wieder eine vom theologischen System und von der Kontroverse her bestimmte Darstellungsweise mehr und mehr die Oberhand gewann, hat sich an verschiedenen Stellen eine Gegenströmung gebildet, deren bedeutendster Vertreter J. B. Hirscher war (40 ff). A. zeigt mit Erfolg, daß Hirschers Angriffe auf die Scholastik nicht diese als theologische Wissenschaft, sondern ihren Einbruch in die Verkündigung meinten, muß aber freilich zugeben, daß er diese Unterscheidung nicht reinlich durchgeführt hat, und auch, daß er „mit der Theologie des hohen Mittelalters nicht vertraut" (69) und insofern selber schuld war, daß er von Kleutgen im Sinne einer grundsätzlichen Scholastikfeindlichkeit mißverstanden wurde und Deharbes Katechismen nun ihren Triumphzug antreten konnten. Daß die grundlegende Unterscheidung zwischen Theologie und Verkündigung, die damals nicht durchgedrungen ist und die in der katechetischen Methodenbewegung des beginnenden 20. Jahrhunderts gar nicht erörtert wurde, nun doch daran ist, sich durchzusetzen, daran räumt A. unserer Innsbrucker Theologischen Fakultät ein Hauptverdienst ein (63 ff). Besonders dankbar anzuerkennen ist die Feststellung A.s, daß es dabei primär nicht um die von der nachfolgenden Kritik so einseitig erörterte „Verkündigungstheologie", sondern um die Verkündigung und ihre Eigenständigkeit gegenüber der theologischen Wissenschaft ging. Der „Eigenwert der theologischen Scholastik" wird übrigens auch von A. festgehalten (68). Und tatsächlich wird man sagen müssen, daß die Erneuerung der Scholastik seit dem 19. Jh. nicht nur eine Vorbedingung für die kirchliche Regeneration war, sondern auch eine unentbehrliche Grundlage bleibt für jede katechetisch-kerygmatische Erneuerung.

J. A. Jungmann S. J.

Simon Wagner O. F. M., Compendium Catecheticae missionalis. kl.-8° (202 S.) Peking o. J. (1944), Domus Franciscana (Li-Kwang-Kiao 18). — Wenn man die Übersicht über die religiöse Unterweisung in den Heidenländern kennt, die J. Thauren 1935 entworfen hat, und die übermäßig konservative Haltung, die er in der katechetischen Methode allenthalben feststellen mußte, ist man überrascht von dem jugendfrischen Zug, der einem aus den Blättern dieses bescheiden aus-

gestatteten Büchleins entgegenweht. In selbständigem Aufbau wird in Kürze alles geboten, was man in einer heutigen Katechetik bei uns zu sagen pflegt; die textentwickelnde Methode wird sogar in ihren vollen fünf Stufen entfaltet (118—144, wobei man das Gebet doch lieber der Stufe der Anwendung zuteilen möchte als derjenigen der Vorbereitung, wie S. 131). Besonders ist aber auch schon der Standpunkt des einseitigen Vertrauens auf die Methode überwunden durch die eingehenden Erörterungen, die vorher geboten werden über das Prinzip der Konzentration, über die grundlegenden Lehrpunkte und ihre organische Anordnung (69—117), also über das, was F. X. Arnold (s. oben) die material-kerygmatische Seite der Katechese nennt; das Schrifttum von P. Joh. Hofinger hat dabei anregend gewirkt. — Im übrigen ist das Buch geziemenderweise ganz auf die Katechese im Missionsland angelegt. Auch hier sind es interessante Einblicke, die der europäische Leser erhält. Wenn man die Bestimmungen liest, die aus den betreffenden missionsrechtlichen Quellen zitiert sind über Aufnahmebedingungen, Prüfungen, Katechumenat der Taufwerber, glaubt man eine neue Fassung der Katechumenatsordnung Hippolyts von Rom aus dem 3. Jh. zu lesen, nur mit dem Unterschied, daß die Arkandisziplin fehlt (180 f), die Organisation straffer geworden ist (besonders in den Katechumenatshäusern) und die Lehre stärker betont wird; aber gerade in letzterem Punkte hat W. anscheinend einem allzu anspruchsvollen Lernbetrieb gegenüber einen gewissen Ausgleich durchgeführt. Der vorangestellte geschichtliche Überblick (23—41) hätte übrigens, besonders für spätes Altertum und frühes Mittelalter, wohl etwas sorgfältiger sein können; vgl. etwa die Materalien in LexThK V, 884 ff.

J.

J. de Ghellinck S. J., Patristique et Moyen Age I. **Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres** (Museum Lessianum, sect. hist. 6). gr-8⁰ (X u. 278 S.) Paris 1946, Desclée de Brouwer. — Das Buch will nicht lediglich den heutigen Stand der Fragen um den Ursprung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses darlegen, es bietet vielmehr die vollständige Forschungsgeschichte, angefangen von den ersten Vorstößen eines Laurentius Valla bis in die Gegenwart. Die planmäßige Forschungsarbeit beginnt erst um 1860 mit Caspari. Mit 1914/18 tritt sie in eine neue Phase mit der immer mehr sich festigenden These, daß ursprünglich ein kurzes trinitarisches Taufbekenntnis und ein christologisches Kerygma nebeneinander gestanden haben müssen, die erst um die Wende des 2./3. Jh. u. a. zur Form des älteren römischen Symbolums (R) verbunden wurden. Neben diesem Hauptergebnis steht eine Menge von mehr oder weniger wahrscheinlichen Schlußfolgerungen, Annahmen, Vermutungen geographischer, chronologischer, dogmengeschichtlicher Art, deren oft sehr beschränkten Wahrheitswert man erst im Hin und Her der von de Gh. sorgfältig und lichtvoll zusammengefaßten Einzelforschungen einigermaßen abschätzen kann. Dabei ist man besonders dankbar für die Führung durch das Dornengestrüpp der Forschungen und Kontroversen, wie sie durch die Namen Kattenbusch, Lietzmann, Peitz bezeichnet werden. Ob man die These von Holl über den Aufbau des Christuskerygmas nicht doch etwas günstiger beurteilen kann, als es S. 141 f, 172 u. ö. geschieht? Und ist die Auswahl der Aussagen im christologischen Abschnitt, mit der Übergehung des öffentlichen Lebens, der Wunder, der Reich-Gottes-Predigt in einem knappen Glaubensbekenntnis wirklich eine Frage, die

erst untersucht werden muß (228 ff)? Der entscheidende Gegenstand des Glaubens war neben dem Geheimnis der Person des Herrn, doch nur das erlösende Leiden, das im Glaubensbewußtsein der jungen Kirche mit der Erhöhung zusammengeschaut wurde. Vielleicht darf man auch hier auf einen liturgischen Gesichtspunkt hinweisen: Auf das Festjahr der Kirche, in dem von Anfang an gleichfalls nur Ostern, das Fest der Erlösung, gefeiert wurde, bis sich als zweites Thema seit dem 3. Jh. in Epiphanie-Weihnachten die Inkarnation durchsetzte. — Dem Buch sind vortreffliche Register beigegeben, darunter S. 239—260 das Verzeichnis der einschlägigen Veröffentlichungen seit 1860. Hinzuzufügen wäre ein bedeutsamer Exkurs bei E. Stauffer, Theologie des NT (1941). Von meinen eigenen unter 1926 gebuchten bescheidenen Beiträgen wäre der erste, der wohl den (kürzenden) Wiederabdruck in „Gewordene Liturgie“ (1941) meint, zu tilgen. — Das Werk de Gh.s bedeutet eine wertvolle Förderung weiterer Forschungsarbeit an der ehrwürdigen Formel, die heute u. a. in der Erneuerung der Katechese wieder steigendes Ansehen gewinnt. *J.*

P. Nautin, Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Resurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole (Unam Sanctam 17). 8° (69 S.) Paris 1947, Editions du Cerf (B^d de la Tour-Maubourg). — Der Titel der Schrift stellt den Wortlaut dar, den nach N. das von Hippolyt von Rom vertretene Symbolum in seinem dritten Teil besessen haben muß, und damit auch den Sinn, in dem die heutige, aneinanderreihende Formulierung zu verstehen wäre. Wenn auch die textkritische Zurückführung auf Hippolyt nicht zwingend bewiesen werden kann und die Herleitung des römischen Symboltextes von einer vom Schismatiker getroffenen Formulierung (66) ganz unwahrscheinlich ist, so bleibt die Tatsache, daß Bekenntnisformeln mit der Fassung *ἐν ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ* besonders in Ägypten verbreitet waren. Ich habe selbst in dieser Zeitschr. 48 (1924) 465—468 außer den auch von N. verwendeten Belegen noch auf den Papyrus von Dêr-Balyzeh hingewiesen, wo offenbar zu lesen ist: *εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασι(ν ἐν)ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.* Freilich ergibt sich daraus auch, daß N.s Annahme betreffend die Fassung des Auferstehungsartikels (*εἰς* = pour) nicht haltbar ist. Im übrigen habe ich die gleiche Verknüpfung der Gedanken für den Schlußteil des Symbolums: der Hl. Geist als das belebende Prinzip in Kirche, Sakrament und Auferstehung, ebd. 50 (1926) 196—219 unter katechetischem Gesichtspunkt auch meinerseits vertreten. So freue ich mich, daß N. diese Auffassung betont und mit patristischem Material unterbaut hat. (Im zitierten Text S. 21 und S. 51 sind Fehler unterlaufen.) *J.*

Aszetik und Mystik

Heinrich Fichtenau, Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters. kl.-8° (128 S.) Wien 1948. Herder. — F. macht es sich zur Aufgabe, ein Kapitel mittelalterlicher Askese, das für Nichtkatholiken und manchmal auch für Katholiken ein Stein des Anstoßes ist, ins rechte Licht zu setzen. Der Verf. geht zunächst von der rein negativen Beurteilung in der protestantischen Theologie aus, die sich darin verfehlt, daß sie als Ziel katholischer Aszese hinstellt, was nur als Technik oder Mittel gedacht war. Hierauf zeigt er, wie die Formen der Aszese

einfach eine Funktion der jeweiligen Artung des Menschentums sind, das sie übt, und darum auch von daher zu beurteilen sind. Der Mönch der ägyptischen Wüste bedurfte zur Bändigung seiner Körperlichkeit anderer Mittel, als der seelisch verfeinerte und in seiner Vitalität gebrochene Mensch der Gegenwart sie braucht. Aber auch in dem, was in der Aszese jeweils als das Wichtigste ins Zentrum gestellt wird, vollzieht sich ein gewisser Wandel. Sieht die christliche Aszese der Antike noch in der Habsucht den Urgrund menschlicher Perversion, so die mittelalterliche Aszese seit Gregor d. Gr. im Machttrieb. Die Studie zeigt, welchen Einfluß bei aller Unwandelbarkeit des letzten Sinns und Zwecks der christlichen Aszese doch auch der Wandel der „Weltanschauungen" innerhalb des Christentums auf ihre konkrete Gestaltung ausübt. Darin besteht der Wert der Untersuchung.

Dominikus Thalhammer S. J.

Les plus vieux Textes du Carmel. Traduits et commentés (La Vigne du Carmel). 12° (276 S.) Paris 1944, Editions du Seuil (VI, Rue des Poitevins, 1). — Nicht wissenschaftlichen, sondern geistlichen Zwecken soll diese Auswahl der ältesten Texte über den Karmel dienen. Trotzdem legt der Herausgeber Gewicht darauf, nur kritisch gesicherte Dokumente vorzulegen. Vor den Augen des Lesers soll das Ideal des Karmel in seiner ursprünglichen Frische wiedererstehen. Es sind vor allem Vätertexte, die sich an die Erzählung über Elias in den Königsbüchern anschließen, die geboten werden. Sie stellen ja tatsächlich die ununterbrochene mystische Tradition des Karmel bis in die biblische Zeit hinein dar. *Th.*

Franz Michel Willam, Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes. 8° (XI u. 231 S.) Wien 1948, Herder. Geb. S 21.80; sFr. 9.50. — Kundige Hand hat hier ein Werk geschaffen, das bisher immer noch ausstand: eine umfassende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Rosenkranzes. Und es ist mehr als bloß das geworden. Der Verf. hat uns mit ihm auch eine dogmatische, religionspsychologische und religionsgeschichtliche Rechtfertigung dieser Gebetsübung geschenkt. Er zeigt, wie der Rosenkranz aus der Zusammenarbeit aller Völker erwuchs und darum auch berufen ist, der nie alternde Gebetsausdruck der betenden Volksseele zu bleiben. W. hat mit seinem Werk der neu aufblühenden Rosenkranzbewegung unserer Zeit eine kräftige wissenschaftliche Stütze gegeben. Wir freuen uns bereits auf die Fortsetzung seines Buches, die eine praktische Auswertung des Rosenkranzes auf das Menschenleben bringen wird. *Th.*

Lettres du Père Charles de Condren. Publiées par Paul Auvray et André Jouffrey. 8° (596 S.) Paris 1943, Editions du Cerf (VII, Bd de la Tour-Maubourg, 29). — Nachdem die erste Ausgabe der Briefe des zweiten Generals des französischen Oratoriums bereits 1857 erfolgt war und diese keineswegs den heutigen kritischen Anforderungen entsprach, war eine kritische Neuauflage längst notwendig. Die beiden Herausgeber haben sie mit aller Sorgfalt besorgt. Die Sammlung mit ihren 170 Briefen — C. war kein großer Briefschreiber — enthält den gesamten Briefnachlaß des Generals und nicht etwa bloß eine Auslese schöner geistlicher Texte zum Zweck erbaulicher Lesung. Der Sammlung ist eine kurze Übersicht über C.s Leben und Persönlichkeit sowie über Quellen und Eigenart seiner Geistigkeit vorausgeschickt. Die

Herausgeber weisen auch auf die Fragen hin, die im Leben und in der Lehre C.s noch ungelöst sind. Die neue Briefausgabe wird namentlich im französischen Sprachraum viel Interesse finden, wo ja die Diskussion über die bérullianische Geistigkeit seit Bremond nicht mehr ganz zur Ruhe gekommen ist. *Th.*

Oda Schneider, Der Prophet des Herzens: Johannes Eudes. 8° (208 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 21.—. — Die Frömmigkeit der französischen Schule mit ihrer theologischen Tiefe und ihrem Reichtum patristischer Gedanken ist in deutschsprachigen Ländern wenig bekannt. Es war darum eine dankenswerte Aufgabe, die S. auf sich nahm, indem sie einen der bedeutendsten Vertreter dieser Schule dem deutschen Leser nahe zu bringen suchte. Nach einem kurzen Lebensabriß, der mit großer Klarheit die innere Entwicklungslinie des Heiligen auf seine spätere Sendung zu herausarbeitet, wendet sich die Verfasserin ganz der Darstellung seiner typischen „Herzlehre" zu. Frömmigkeitsgeschichtlich, theologisch und psychologisch wird der Herzbegriff und seine Verwendung in den eudistischen Schriften untersucht. Im dritten Teil zeichnet S. auch noch das Bild der Sr. Marie des Valées, die neben dem Heiligen ein Hauptverdienst hat an der Entstehung der katholischen Bewegung zur Weihe an das göttliche Herz Jesu und an das unbefleckte Herz Mariens. Die Theologie des Herzens, wie sie ein hl. Johannes Eudes lehrte und übte, kann der neu aufblühenden Doppelandacht in der Kirche nur Tiefgang geben. Vielleicht vermag sie sogar den oder jenen Fachtheologen dazu anzuregen, sein theologisches Denken einmal vom „Herzen" her (subjektiv und objektiv verstanden) zu revidieren. Denn Herz ist doch etwas anderes und mehr als bloß Sitz der Gefühle oder Irrationalismus. Herz ist der Mensch in seiner Einheit und Mitte, noch ehe er sich aufspaltet in Leib und Seele, in Geist, Gemüt und Willen. Und Herz ist auch die Mitte Gottes. *Th.*

Walter Nigg, Große Heilige. gr.-8° (441 S., 9 Bildtafeln) Zürich 1946, Artemis-Verlag. — Ein Buch eines protestantischen Theologen über katholische Heilige — einzig der Pietist G. Teersteegen macht in der Sammlung eine Ausnahme — nimmt man mit einiger Skepsis zur Hand. Um so freudiger ist man überrascht, wenn man sieht, mit welch seelischer Feinfühligkeit und aszetischer Tiefe sich der Verf. in das Innenleben und die providentielle Sendung jedes einzelnen dieser Großen hineinzuarbeiten versteht. Ein Katholik könnte kaum schöner und wärmer über seine Heiligen reden als es hier geschieht. Gewiß finden sich in der Darstellung auch Sätze, die zeigen, daß es dem Autor nicht immer gelungen ist, sich über seine protestantischen Vorurteile zu erheben. So, wenn er die Heiligenanrufung ablehnt oder die Verhältnisse der Urkirche streift (55). Auch ist er trotz ernsten Bemühens doch noch zu wenig tief in die katholische Lehre eingedrungen, um so schwierige Probleme, wie es das Verhältnis zwischen Charisma und kirchlicher Autorität, zwischen kirchlichem Gehorsam und innerer Eingebung darstellt, zur vollen Befriedigung lösen zu können, wie die Behandlung der Jungfrau von Orléans beweist. Es ist ihm auch entgangen, daß sich in seinem Ideal der freien Interpretation der christlichen Lehre (332) gerade jener Subjektivismus und Relativismus wieder verbirgt, der zur modernen Zersetzung des Christentums geführt hat, die der

Verf. sonst selbst bekämpft. Aber alle diese gelegentlichen Fehl- und Vorurteile vermag der gebildete katholische Leser unschwer zu korrigieren, so daß er durch sie im Genuß dieses wertvollen Werkes kaum gestört wird. *Th.*

Vladimir Lossky, Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise de l'Orient. 12⁰ (248 S.) Paris 1944, Aubier. — Ein Theologe der getrennten Ostkirche entwickelt hier die Fundamentalpunkte orientalischer Mystik. Nach seiner Auffassung geht es dabei um das Grundanliegen der Theologie überhaupt. Bilden doch Theologie und Mystik nach der Lehre der Ostkirche eine unzertrennliche Einheit. Mysterienerkenntnis ohne persönliche mystische Erfahrung ist darum auch für den Autor eine schlechterdings unmögliche Sache. Die Mystik ist der Gipfel aller Theologie, die Theologie schlechthin. Es ist dann nur noch eine folgerichtige Weiterentwicklung, wenn L. in den theologischen Unterscheidungslehren zwischen West- und Ostkirche die tiefste Ursache der Verschiedenheit zwischen westlicher und östlicher Mystik sieht. — Wir billigen dem Autor gerne zu, daß die vollkommenste Erkenntnis der Glaubensmysterien die mystische Erfahrung darstellt. Doch wie soll diese überbegriffliche Erkenntnis wissenschaftlich ausdrückbar und lehrbar gemacht werden? Nicht zugeben aber können wir, daß die von der römischen Kirche abweichenden Lehrpunkte das Fundament einer echten mystischen Erfahrung abgeben können. Ein Irrtum kann als Nonsens auch nicht erfahren werden. Das ist zunächst aprioristisch vom katholischen Standpunkt aus gesprochen, wird aber durch die Geschichte der östlichen Mystik bestätigt. Was der Verf. dagegen anführen kann, sind nur Verschiedenheiten der Aspekte desselben gemeinsamen Dogmas. Und selbst hierin ist der Unterschied zwischen echter westlicher und östlicher Mystik nicht so bedeutend. Auch die abendländische Mystik ist apophatisch und trinitarisch, nicht nur die morgenländische; auch die westliche Mystik findet in der Vereinigung mit Gott ihre Erfüllung und nicht im Genuß einer statischen Vollkommenheit der Seele; auch sie bleibt trotz ihrer stärkeren individualistischen Züge eingebettet in die kirchliche Gemeinschaft und in das liturgische Leben der Kirche (vgl. etwa die hl. Gertrud). Was die wirklichen Kontroverspunkte zwischen West- und Ostkirche anlangt, so zeigt gerade L.s Studie, wie sehr eine klare, begriffliche Theologie dazu berufen wäre, zunächst zu einer Klärung und dann vielleicht auch zu einer Verständigung zu führen. Denn alle Differenzpunkte sind noch „vormystisch" und können darum auch auf begrifflichem Weg bereinigt werden — soweit nicht andere Faktoren mitsprechen. *Th.*

Yves de Montcheuil, Grundfragen des inneren Lebens. Skizzen und Vorträge. Aus dem Französischen übersetzt (Religiöse Schriftenreihe der „Dokumente" 2). 8⁰ (128 S.) Offenburg 1947, Verlag der „Dokumente". — Die vorliegende Sammlung von Skizzen und Vorträgen des von den Schergen des Dritten Reiches getöteten Jesuiten stellt kein innerlich geschlossenes Werk dar. Die Zusammenstellung erfolgte nachträglich von seinen Freunden. Trotzdem trägt sie ein klar umrissenes geistiges Profil. Alle Aufsätze und Gedanken offenbaren nämlich dieselbe Weise, die Probleme des inneren Lebens zu sehen und zu lösen. Und diese durch alles sich durchziehende Idee ist für M. die Freiheit in der Liebe. Ob er über das wesensechte Apostolat, über die verschiedene Berufung des Christen, über die

restlose Hingabe oder über den christlichen Humanismus oder das Verhältnis von Kunst und Moral handelt, immer faßt er die Frage von dieser letzten Wurzel her. Und immer dringt seine Lösung über das Herkömmliche und schon Gewohnte vor. Denn M. war ein selbständiger und schöpferischer Geist. So möge das die Frucht seines frühen Todes sein, daß seine Gedanken andere lebendige Geister zum Weiterdenken anstoßen. *Th.*

Joseph D i e b o l t, Von der Wahrheit zur Liebe. kl.-8° (110 S.) Mühlhausen 1947, Editions Salvator. — Das Büchlein will in theologischer Form ungefähr das erreichen, was Ignatius in schlichter Gebetsform mit seiner *contemplatio ad amorem* bezweckt: den dreifaltigen Gott als den Urgrund aller Liebe zu verstehen und das Werk der Schöpfung und Erlösung in allen seinen Teilen und Geheimnissen als Ausstrahlung dieser Liebe. D.s Anleitung zur Liebe ist kein Gefühlserguß und kein rhetorisches Feuerwerk, sondern entzündet im gleichen Maß, als sie überzeugt. *Th.*

Johann Michael S a i l e r, Kreuzesleid und Osterfreud. (Frohbotschaft des Herrn, hrsg. von A. Zwettler, Bd. 3). kl.-8° (96 S., 18 Holzschnitte) Wien 1948, Baumgartner. S 10.50. — Es war ein glücklicher Gedanke, diese kernig-frommen Betrachtungen, geschmückt mit Dürers Holzschnitten aus der "Kleinen Passion", den heutigen Menschen wieder neu zugänglich zu machen. Wiegen sie doch an Gehalt viele Schriften neuerer Autoren auf. *Th.*

Beat A m b o r d, Begegnung mit Christus auf dem Weg durch das Kirchenjahr. 8° (413 S.) Olten 1948, Walter. Geb. sFr. 15.—. — Der Leiter der deutschen Sendungen des päpstlichen Rundfunks bietet uns in diesem Werk seine Ansprachen in Gestalt eines liturgischen Betrachtungsbuches für das Kirchenjahr. Ziel ist die lebendige Begegnung mit Christus. Die einheitliche Idee, unter die alles gestellt wird, ist der Gegensatz zwischen Finsternis und Herrlichkeit. A. schöpft ganz aus den Gedanken der Meßliturgie, ohne aber dabei zu vergessen, die gewonnenen Wahrheiten auch in das konkrete Gegenwartsleben hineinzustellen. Die Betrachtungen sind gut durchdacht, lebendig in der Form und liefern dem Beter und Prediger reichen Stoff zur Betrachtung und Verkündigung. *Th.*

Friedrich M u c k e r m a n n S. J., Frohe Botschaft in die Zeit. Ein Jahrbuch als letztes Vermächtnis. 8° (317 S.) Einsiedeln 1948, Benziger. sFr. 9.50; geb. sFr. 13.50. — M.s Schwester stellt hier Sonntagsbetrachtungen und verschiedene Artikel aus den letzten Lebensjahren ihres Bruders zu einem eindrucksvollen Jahrbuch zusammen. War diese Einheit auch von P. M. selbst nicht beabsichtigt, so stellt sie doch ein getreues Abbild seiner Geistesart und den Spiegel seiner allmählich der inneren Vollendung zureifenden Seele dar. Vor uns ersteht der unerschrockene Kämpfer für Wahrheit und Recht in einer Generation, die beides mit Füßen tritt, der Geistesführer, der in den Bewegungen der Zeit stets mit sicherem Gespür Christ und Widerchrist zu erkennen vermag und der trotz allem Militanten, das ihm eigen war, doch nie einer kämpferischen Einseitigkeit unterliegt, sondern immer bestrebt ist, alles Echte, Wahre und Schöne, wo es sich findet, in die Vergöttlichung durch die Erlösungsgnade Christi einzubeziehen. *Th.*

Franz J a n t s c h, Das Leben mit Jesus in unserer Zeit. Eine moderne christliche Lebenskunde (Frohbotschaft des Herrn, hrsg. von A. Zwettler, Bd. 1). kl.-8° (174 S.) Wien 1947, Baumgartner. — Das Verlangen nach einer Anleitung zum vollkommenen Christenleben für den Christen unserer Zeit ist schon lange laut. J. versucht ihm zu entsprechen. Ob der Wurf schon ganz gelungen ist, lassen wir dahingestellt. Die Forderung jedenfalls, daß sich eine solche Anleitung interessant lesen müsse, ohne es an der Klarheit und Eindringlichkeit der evangelischen Forderungen fehlen zu lassen, ist erfüllt. Sonst müßte freilich noch manches Aufnahme finden und anderes viel eingehender behandelt werden, als es hier geschieht. Doch für den ersten Anstoß zu einem vertieften Christenleben wird das Buch sicher seine Dienste tun. *Th.*

Reinhold S c h n e i d e r, Das Vaterunser. 8° (63 S.) Graz 1947, Styria. S 6.—. — Den Neudruck dieses kleinen Büchleins, das ebenso ein Zeitdokument wie das Zeugnis eines tiefen Christen ist, werden viele begrüßen. Wir besitzen zwar schon manche treffliche Ausdeutung des Herrngebetes, aber was auf diesen Seiten an religiöser Schau und Kraft zu finden ist, steht dort noch nicht geschrieben. *Th.*

MITTEILUNGEN

Ein Anliegen katholischer Wissenschaft für die Biblioteca Vaticana. — Von einem Besucher der Vatikanischen Bibliothek erhalten wir folgende Zuschrift, der wir gerne Raum geben:

In einer Reihe von Ländern haben die Regierungen die Verleger verpflichtet, von jedem Druckwerk wenigstens ein Exemplar an die Staats- oder Landesbibliothek, bisweilen auch an die eine oder andere Universitätsbibliothek als Freiexemplar abzuliefern. Das ist nicht bloß eine Erleichterung für die Wissenschaftler, sondern gleichzeitig ein Dokument für die literarische und wissenschaftliche Leistungsfähigkeit der Nation.

Die älteste und man kann wohl sagen wertvollste und reichhaltigste Bibliothek Europas, ja der ganzen Welt ist die Biblioteca Vaticana in Rom. Das ist eine Ehre für Rom und gleichzeitig eine Ehre für die katholische Kirche, für die ganze katholische Welt. So ist es kein Wunder, daß man in der Vatikanischen Bibliothek Gelehrte und Forscher aus aller Herren Ländern antrifft, Vertreter aller Nationen und aller Erdteile, aber auch aller Konfessionen, die hier schiedlich friedlich beisammen sind, um Studien zu machen, für die ihnen ihre heimischen Bibliotheken nicht genügen können.

Nun wird es aber bei der beständig wachsenden literarischen Produktion einer ganzen Anzahl von Nationen, Universitäten, Akademien auch für die Vatikanische Bibliothek entsprechend schwieriger, Schritt zu halten und allen Anforderungen und Erwartungen, die an sie gestellt werden, zu genügen. Wäre es da nicht eine E h r e n p f l i c h t, wenigstens der katholischen Welt, hier helfend beizuspringen und f r e i w i l l i g das zu tun, was anderswo eben auf Befehl von oben geschehen muß? Wie schön, wenn wenigstens e i n Ort der Welt, wenn die Vatikanische Bibliothek ein treuer Spiegel, ein lückenloses Dokument der wissenschaftlichen Tätigkeit der gesamten katholischen Welt würde! Und nicht bloß der katholischen Welt. Nachdem so viele, auch auswärtige und nicht-katholische Gelehrte ihren Weg nach Rom finden, so darf man wohl annehmen, daß auch manche nichtkatholische Akademien und Professoren ihre Publikationen und Zeitschriften an die Vaticana senden würden, wo sie auf diese Weise am ehesten gefunden und in der wissenschaftlichen Welt bekannt würden. So blieben der Vatikanischen Bibliothek immerhin die Mittel noch zur Verfügung, um das, was noch fehlt, aus eigenem zu ergänzen.

Natürlich kommen nur wissenschaftliche Werke und Zeitschriften in Frage. Gerade an solchen auswärtigen Zeitschriften besteht ein empfindlicher Mangel. Von einer ziemlichen Anzahl anderer Zeitschriften sind nur einige Jahrgänge vorhanden. Wäre es nicht ohne große Mühe möglich, in jedem Sprachgebiet eine Person zu finden, die das Fehlende ausfindig machen könnte, wozu manche Private und Pfarrbibliotheken etwas beisteuern könnten? So ließe sich manche Zeitschrift vervollständigen zum Vorteil der Besucher.

Noch sei darauf hingewiesen, daß der Einband nicht wesentlich ist. Selbst ungebundene Bücher sind besser als gar keine. Auch im Vatikan besteht eine leistungsfähige Buchbinderei. Als Adresse würde genügen: An die Vatikanische Bibliothek, Città del Vaticano, Roma.

Möchte diese Anregung eines dankbaren Besuchers der Vaticana viele offene Türen und bereitwillige Herzen finden!

Chrysostomus Baur O. S. B.

Berichtigung. — In ZkTh 70 (1948) 119 findet sich aus der Feder von P. P. Gaechter S. J. folgende Ausführung: Es „sollte m. E. Stellung genommen werden gegen die herrschende Ansicht, als ob der TM die hb. Textform schlechthin wäre. Sogar die neue lateinische Psalmenübersetzung fürs Brevier fußt im wesentlichen auf diesem Irrtum". Zu diesen Sätzen ist zu sagen, daß es heutzutage keineswegs die herrschende Ansicht ist, der TM sei die hb. Textform schlechthin. Es würde eher schwer sein, Vertreter dieser laienhaften Meinung unter den Sachverständigen namhaft zu machen. Ferner, die Übersetzer des Psalters waren immer bedacht, die alten Übersetzungen, die in Frage kommenden Textzeugen sowie die sonstigen Hilfen heranzuziehen und durch sie alle hindurch den Urtext zu lesen, auf den alle Linien konvergieren. Wer den Apparat der Übersetzung befragt, kann die zahlreichen Abweichungen und Verbesserungen zum TM nicht gut übersehen. Er kann dort auch die umrissenen Grundsätze selbst ablesen und erschließen. Der erhobene Vorwurf kann darum, so bedauerlich es ist, das zu sagen, nur als ungerechtfertigt und irreführend bezeichnet werden. Ich bitte um Veröffentlichung dieser Berichtigung.

P. R. Köbert S. J.
Prof. am Bibelinstitut, Rom.

DAS KIRCHENBILD DER GRIECHISCHEN VÄTERKOMMENTARE ZUM HOHEN LIED

Von Leopold W e l s e r s h e i m b S. J., Innsbruck

Allegorie und Typus

Uns interessiert in dieser Arbeit weder die Exegese des Hohen Liedes noch ihre Geschichte. Hier soll nur der Versuch unternommen werden, aus den Erklärungen der Väter des Ostens deren Kirchenbild nachzuzeichnen und damit die Tendenz zu unterstützen, das lebensvolle, geradezu personifiziert verstandene Kirchenbild der Väterzeit neu aufleben zu lassen, das in unseren Tagen durch namhafte Untersuchungen, sowie durch das Rundschreiben *Mystici Corporis* immer plastischere Umrisse gewinnt[1]. Tatsächlich bot den Vätern, für die es einen Traktat *De Ecclesia* nicht gab — wenn wir von Augustins *Civitas Dei* absehen wollen —, kein Buch des Alten Testamentes so reiche Gelegenheit, sich über die Kirche auszusprechen, als dies inspirierte Liebeslied, dessen Braut schon die Synagoge als das Volk Gottes zu betrachten pflegte, was den Vätern die Deutung auf das neue Volk Gottes im Mysterium seiner Ehe mit Christus (Eph 5, 32) nahelegen mußte. Tatsächlich haben alle griechischen Erklärer die ekklesiologische Deutung des Hohen Liedes, wenn nicht bevorzugt, so doch mindestens zugelassen, was wir auch von jenen Kommentatoren annehmen dürfen, die sich in den wenigen Bruchstücken ihrer Kommentare, die auf uns gekommen sind, fast hauptsächlich von aszetischen Interessen leiten lassen und darum die Braut meist als christliche Seele ansprechen. Die einzige Ausnahme bildet der nüchterne Rationalist Theodor von Mopsvestia, der das Lied für eine Antwort Salomos an die Gegner seiner ägyptischen Heirat ausgibt[2] und ihm jede allegorische Bedeutung abspricht. Aber schon aus der Reaktion seines Schülers Theodoret, der sonst mit großer Verehrung von ihm spricht, sowie aus seiner Verurteilung auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel, 125 Jahre nach seinem

---

[1] U. a. seien hier einige durch reichliche Verarbeitung von Väterstellen besonders aufschlußreiche Monographien und Artikel angeführt: C. F e c k e s, Das Mysterium der hl. Kirche, Paderborn 1935; F. J ü r g e n s m e i e r, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Paderborn 1933; H. de L u b a c, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1934; H. R a h n e r, Mater Ecclesia, Einsiedeln 1944; O. C a s e l, Die Kirche als Braut Christi: Theologie d. Zeit 1 (1936); E. H o c e d e z, Notre solidarité en J. C. et en Adam: Gregorianum 13 (1932) 373—403; S. T r o m p, De nativitate Ecclesiae e corde Jesu in Cruce: Gregorianum 13 (1932) 489—527; d e r s e l b e, Ecclesia Sponsa Virgo Mater: Gregorianum 18 (1937) 3—29; A. M a y e r - P f a n n h o l z, Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte: Theologie u. Glaube 33 (1941) 22—34; d e r s e l b e, Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte: Pastor Bonus 53 (1942) 33—47.

[2] Vgl. die Auszüge aus Theodor, die auf der 2. Synode von Konstantinopel (553) verlesen wurden, n. 68—71 (M a n s i IX, 225—227).

Tod, kann man entnehmen, daß er mit seiner Ansicht allein dastand und jedenfalls keine nennenswerte Anhängerschaft gewinnen konnte[3]. Schon Theodoret begründet die allegorische Deutung des Hohen Liedes im Vorwort zu seinem Kommentar des langen und breiten, indem er eine ganze Anzahl Stellen des Alten Testamentes als Belege für die Notwendigkeit allegorischer Deutungen überhaupt, und die Autorität fast aller namhaften Exegeten seiner Vorzeit, von Origenes bis Chrysostomus, zum Beweis für den allegorischen Sinn des Hohen Liedes im besonderen heranzieht. Bei dieser Auffassung blieb es dann auch das ganze Altertum und Mittelalter hindurch. Erst einem im positivistischen Sinn „mündig" gewordenen Abendland war es vorbehalten, das Allegorisieren als exegetische Kinderkrankheit zu belächeln, eine Geisteshaltung, deren wirksame Bekämpfung der rationalistisch gefärbten, stark apologetisch ausgerichteten Theologie des 18. und teilweise auch des 19. Jahrhunderts nicht gelingen konnte. Heute sind sich alle Exegeten im Anerkennen der Notwendigkeit allegorischer Deutung vieler Stellen der Hl. Schrift, zumal des Hohen Liedes selbst, völlig einig, wenn auch keineswegs über den Begriff der Allegorie. Da sich diese Arbeit ausschließlich auf dem Boden der Väterallegorie bewegt und alle Konturen ihres Kirchenbildes aus allegorischen Erklärungen herausschneidet, ist es nicht ganz reizlos, die Ansichten einiger neuerer Autoren über die Allegorie kurz nebeneinander zu setzen.

In der Pariser Schriftausgabe „La Sainte Bible" spricht Abbé Grandvaux vom direkten, generischen Sinn einer Rede, dessen Species der worteigene (goldener Ring) und der metaphorische Sinn (goldenes Herz) sind. Das in diesem unmittelbaren Sinn (Literalsinn) Ausgesprochene, kann noch einen weiteren, mittelbaren Sinn besitzen. Man nennt ihn auch den mystischen oder geistigen, meist aber den allegorischen Sinn. Ein solcher Sinn beherrsche auch das Hohe Lied. Diese Formulierung empfiehlt sich durch ihre Einfachheit und Klarheit[4].

Dagegen unterscheidet Mangenot[5] eine rhetorische Allegorie, die nichts weiter darstellt als eine in mehreren Sätzen entwickelte Metapher, und analog zu dieser eine spezifisch biblische Allegorie. Diese unterscheidet sich wieder von der rhetorischen insofern, als ihr allegorischer Sinn nicht unmittelbar aus den Worten selbst folgt, weil diese kein Bild enthalten, sondern aus dem Gegenstand, den der Literalsinn der Worte zum Ausdruck bringt: *Non in verbis,*

[3] Mansi IX, 225: *Ad haec autem despernit idem Theodorus et canticum canticorum, et sicut ad amatam sibi haec Salomonem scripsisse dicit, infanda Christianorum auribus de hoc exponens.* Nach Anführung solcher „Lästerungen" schließt dieses Kapitel mit der Feststellung: *Isti sunt thesauri impietatis Theodori.*

[4] A. Grandvaux, Etude sur le vrai sense du Cantique (La s. Bible, Le Cantique), Paris 1890, 9.

[5] E. Mangenot, Allégories bibliques: Dict. de Théol. cath. I (1903) 833—836.

sed in facto[6]. Die angeführten Beispiele — Gal 4, 30; 1 Kor 10, 1; Heb 11, 9; Kol 2, 16 u. a. — zeigen jedoch deutlich, daß der Verfasser den typischen (vorbildlichen, präfigurativen) Sinn mit dem allegorischen in einen Topf wirft.

Dazu scheinen ihn die breiten Ausführungen Cornelys verführt zu haben, der zunächst auch nur zweierlei Sinn unterscheidet: Den Literalsinn und den typischen oder geistigen[7]. Diesen zweiten nennt Cornely nach Belieben geistig, typisch, mystisch, allegorisch usw. Er unterscheidet sich nach ihm vom Literalsinn so, wie es Mangenot oben getreu wiedergibt[8]. Doch macht Cornely anläßlich der näheren Untersuchung des typischen Sinnes einen ausdrücklichen — wenn auch im Vergleich mit einer anderen Äußerung[8] nicht ganz konsequenten — Unterschied zwischen Typus und Allegorie, deren Bedeutung er aber stark einschränkt, indem er ihre Beabsichtigung durch die Inspiration bezweifelt und sie eher als Zutat des menschlichen Verstandes aufzufassen geneigt ist. Dort wird auch das Hohe Lied als Allegorie erklärt, aber nur im Sinne einer lang ausgeführten Metapher, ohne daß uns der Verfasser darüber aufklärt, was durch diese Metapher ausgedrückt werden soll, wenn nicht eben eine indirekte Prophezeiung über die Fülle der Zeiten[9].

Hier muß nun ausdrücklich festgestellt werden, daß Typus und Antitypus (oder Archetypus, um die Ausdrucksweise der Petrusbriefe auszuschalten), zu deutsch: Vorbild und Urbild[10], Seinsbeziehungen sind und daher zum Verständnis der Seinsordnung dienen, der sie angehören, während die Allegorie eine Darstellungsform ist und deshalb in den logischen Bereich gehört. Gestalten oder Geschehnisse einer Allegorie sind nicht Vorbilder sondern Sinnbilder eines vergangenen[11], gegenwärtigen[12] oder — als indirekte Prophezeiung — zukünftigen[13] Wirklichen oder Gedachten. Typen sind dagegen stets historische Vorbilder einer erst in der Zukunft in Erscheinung tretenden Wirklichkeit (Moses — Christus)[14]. Diese beiden Ordnungen müssen wieder vom heils-

[6] Augustinus, De Trinitate 15, 9, 15 (PL 42, 1069).

[7] R. Cornely, Introductio generalis, Paris 1894, 535—565.

[8] Ebd. S. 552: .. *sensus spiritualis, qui rectius typicus, saepius etiam mysticus, allegoricus etc. a Latinis. ... appellatur, a litterali in eo differt, quod non immediate e verbis ipsis, sed sensu litterali supposito e rebus per ipsum significatis hauriatur; mediantibus enim personis aut rebus, quas verba immediate significant, a Spiritu S. nobis manifestatur.*

[9] Ebd. S. 554.

[10] „Vorbild“ hat in dieser Arbeit stets den Sinn einer Präfiguration.

[11] Is 5, 1—4.

[12] Lk 7, 41—43.

[13] Is 5, 5—6. Das Hohe Lied, soweit über Christus und die Kirche. Die Parabeln des Herrn für alle drei Zeiten.

[14] Nicht zu übersehen ist auch die Existenzform der Ebenbildlichkeit. So muß die ganze Schöpfung als Ebenbild Gottes betrachtet werden: als künstlerischer, wenn auch begrenzter Selbstentwurf des grenzenlos Vollkommenen, als Spiel der nur in dieser grenzenlosen Vollkommenheit begrenzten, daher in Wahrheit ebenso grenzenlosen Freiheit.

ökonomischen System der Vorgabe, des Vollzugs und Nachvollzugs unterschieden werden. Eine klare Unterscheidung dieser drei Systeme kann dem Verständnis der Hl. Schriften nur dienlich sein. Sehr richtig bemerkt Munz[15] zur Bedeutung der Allegorie: „Körperliche Bilder üben, wie bekannt, eine große Kraft auf den Verstand, den Willen und die Phantasie aus... Bilder fördern sehr das Verständnis, insbesondere der abstrakten Wahrheiten, und machen die Intelligibilia klar und faßbar auch für weniger fähige Geister. Überdies ist es der Natur des Menschen angemessen, durch das Sinnliche zur Erkenntnis des Übersinnlichen geführt zu werden. Endlich sind Bilder eine Zierde der Darstellung." Im Bereich der inneren Struktur des Lebendigen, des Geistigen und ganz besonders der Mysterien gibt es eben Dinge, die begrifflich nicht zu fassen sind, sofern man einer klaren Abgrenzung zuliebe nicht auf Wesentliches verzichten will. Von den Mysterien des Christentums über die Engel- und Dämonenwelt bis zur Entelechialordnung des tierischen und pflanzlichen Lebens herab gibt es allzu vieles, worüber uns Bilder und Vergleiche mehr zu sagen haben als der Versuch klar umrissener Begrifflichkeit. Kronzeugen hiefür sind uns viele Parabeln Christi, die Apokalypse, das Hohe Lied und manches andere Kapitel der beiden Testamente. Nicht jede Pflanze, die im Paradies der Schöpfung wächst, läßt sich samt ihrer Wurzel aus dem Dunkel der Erde in das helle Sonnenlicht emporziehen. Oft bleiben dabei die Wurzeln zurück, fast immer aber gerade jene feinsten Fäserchen, die in die lebenspendenden Säfte des Mutterbodens tauchen, um sie der Pflanze als Nahrung zuzuführen.

Während gelegentlich die Unklarheit Mangenots noch überboten wird[16], gibt G. Gietmann in seiner Erklärung des Hohen Liedes eine durchsichtige und systematische Darstellung der Allegorie[17]. Er nennt sie eine fortgesetzte, vollständig durchgeführte Metapher und verlangt in der ersten der vier Regeln, die er für ihre Anwendung aufstellt, daß die allegorische Darstellung des zu erläuternden Gegenstandes konsequent durchgeführt und nicht durch direktes Aussprechen des Gemeinten immer wieder unterbrochen werde, m. a. W.: Dem Gegenstand darf das allegorische Kostüm nicht während, sondern — wenn überhaupt — erst nach seiner Vorführung abgenommen werden. Als Beispiel wird Mt 22, 1—14

---

[15] R. Munz O. S. B., Die Allegorie des Hohen Liedes, Freiburg 1912, 1 f.

[16] Vgl. etwa F. Hilber, Biblische Hermeneutik: Lexikon f. Theol. u. Kirche II, 337: „Wenn vom allegor. Sinn gesprochen wird, so ist entweder der typ. Sinn im allg. darunter verstanden, od. jene besond. Art, welche Glaubenswahrheiten darstellt, od. man meint damit den Literalsinn, der in bildl., allegor. Weise ausgedrückt ist, od. endlich die Akkomodation; je nach der Bedeutung, die man dem Ausdruck gibt, ist der allegor. Sinn wirklicher Schriftsinn od. nicht. Wahrheiten, die sich aus der log. Auswertung der Schriftworte ergeben, bilden den Vollsinn der Hl. Schrift, der vom Exegeten erreicht werden soll."

[17] G. Gietmann, Commentarius in Ecclesiasten et Cant. C. (Cursus Scripturae Sacrae), Paris 1890, 388—414.

angeführt. Die zweite Regel verbietet, aus den Sinnbildern einer Allegorie mehr herauszupressen, als was sie aussagen wollen. So ginge man zu weit, wollte man etwa aus Mt 22, 5 herauslesen: Die auf das Landgut gehen, sind Heiden, weil sie von der Stadt Gottes, d. h. der Kirche, weit abirren; die anderen, die Geschäfte vorschützen, sind die geschäftsfreudigen Juden, die in der Nähe des Heiligtums umherstehen und als Volk Gottes oder doch wenigstens als ein Teil desselben angesehen werden wollen. Oder: Da von den vielen Gästen nur einer verurteilt wird, wird auch die Zahl der Verdammten eine verschwindend kleine sein. Dergleichen mag als Ergebnis frommer Betrachtungen hingehen, überschreitet aber bei weitem den Inhalt der Allegorie, die eine dichterische Ausdrucksform ist und daher ganzheitlich betrachtet werden muß.

Man wird dieser Forderung Gietmanns um so mehr beipflichten, als man bei den Kirchenvätern leider allzu häufig dem Fehler begegnet, entweder die Allegorien der Hl. Schrift gewissermaßen zu Blattgold auseinander zu walzen, um in der so gewonnenen Breite Folgerungen der zweiten, dritten und sechsten Konsequenz unterzubringen, sowie Vergleiche und Ähnlichkeiten bei den Haaren herbeizuziehen, oder das allegorische Bild in tausend Einzelheiten zu zerpflücken und diese dann gesondert zu betrachten, ein Verfahren, das den Wert mancher unter ihren Ausführungen in unseren Augen stark herabsetzt. So sind z. B. alle Kommentatoren des Hohen Liedes der Versuchung erlegen, die sehr ins einzelne gehenden Lobpreisungen körperlicher Schönheit — die beim Mangel an zusammenfassendem Denken des Orientalen, sowie bei seiner Freude an künstlerischer Detailschilderung nichts anderes bedeuten sollen als das große Lob: „Vollkommen schön bist du" — ebenso einzeln, wie sie im Lied geschildert werden, wieder aufzugreifen und auszudeuten. Vielleicht hat sie 1 Kor 12, 27—30 dazu verführt, obwohl dort offensichtlich der Leib Christi nur zur Erklärung des Verhältnisses zwischen Hierarchen und Charismatikern herangezogen wird, um „in das Durcheinander in Korinth Ordnung" zu bringen[18].

Jede echte Allegorie ist ein Kunstwerk und muß mit kunstverständigen Augen betrachtet werden. Es wäre ebenso falsch, etwa in Tintorettos Schlachtenbildern des Dogenpalastes nach den Dienstgradabzeichen der Kämpfenden suchen zu wollen, oder beim Anblick der Sixtinischen Madonna auf der Suche nach Ähnlichkeiten mit den Kindern irgend eines Renaissancefürsten an den Puttenköpfchen haften zu bleiben. Das richtige Verständnis eines Kunstwerkes kann man nicht in Gesetze zwingen. Es muß dem kunstsinnigen Takt des Beschauers überlassen bleiben.

Eine dritte Regel Gietmanns verlangt Kühnheit in der Konzeption von Allegorien unter Verweis auf Ez 16; während die vierte

---

[18] O. Kuss, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, Regensburg 1940, 182.

Regel empfiehlt, einer fingierten Person (Kirche, Jerusalem) alle Züge natürlicher Menschlichkeit zu verleihen. Dies, sowie die Feststellung, daß von der Allegorie keine historische Wahrhaftigkeit gefordert werden darf, ja daß historische Figuren in ihr, z. B. Salomon, in erster Linie sinnbildlich zu verstehen seien — was sie eindeutig von aller Typik unterscheidet —, führt, ebenso wie die höchst beherzigenswerten Anweisungen zur Interpretation von Allegorien, zu Einzelheiten, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Athanasius Miller nennt die Allegorie das rein dichterische Ausdrucksmittel einer geistigen Idee, das keine selbständige Bedeutung besitzt. „Sie ist, wie die Metapher, schlechthin nur rhetorische Figur, nicht Selbstsinn und Selbstzweck. Der eigentliche Wortsinn der allegorischen Darstellung ist also nicht der materiell-bildliche, sondern der durch das Bild dargestellte höhere. In der allegorischen Auffassung hat darum das Hohe Lied nur einen Wortsinn, und das ist der durch das Bild dargestellte höhere, geistige[19]“. Es ist nicht einzusehen, warum die Allegorie schlechthin nur rhetorische Figur sein darf. Man kann sich doch ganz gut eine Parabel vorstellen, deren materiell-bildlicher Sinn rein in sich genommen schon höchst interessant und lehrreich ist, die aber darüber hinaus noch eine andere, allegorische Bedeutung besitzt, wie etwa das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30—37). Man kann sich dieses — ohne zu behaupten, das sei auch die Absicht Christi gewesen — ganz gut als allegorische Gegenüberstellung des die Erlösung der todwunden Menschheit ablehnenden jüdischen Volkes und seiner Priesterschaft zu dem der Kirche zuströmenden und von hier aus die ganze Menschheit zum Leben zurückrufenden Heidentum vorstellen, ohne die Darstellung besonders zu pressen.

Die Möglichkeit einer solchen gestuften Allegorie scheint Miller zu leugnen. Seine Ausdrucksweise ist allerdings nicht sehr klar und man kann ihm nur beipflichten, wenn er sagt: „Es ist daher bei den schwankenden Begriffen und der nichts weniger als einheitlichen Terminologie nicht immer leicht, zwischen allegorischen und nicht allegorischen Erklärungen klar und scharf zu unterscheiden[20]“. Der Unterschied zwischen Allegorie und Typus ist bei ihm nicht geklärt. Dem Hohen Lied widmet er die Bezeichnung „Idealtypus“ oder „idealer Erlebnistypus“. Dies — nach seiner Begriffsbestimmung — weil es hier nur eine poetische Schilderung der bräutlich-ehelichen Liebe ist, die einen Typus der höheren, liebenden Vereinigung Gottes mit der Menschheit abgibt. Sein Wortsinn ist die Schilderung des idealen Verhältnisses zwischen Mann und Weib: „So flammender, reiner, starker Hingabe des Weibes an den Mann begegnen wir sonst nirgends[21]“. Er ver-

[19] A. Miller O. S. B., Das Hohe Lied, Bonn 1927, 7 (3 a).
[20] Ebd. (3 b).
[21] Ebd. S. 10.

wahrt sich gegen die Behauptung, das Hohe Lied sei — sobald es nicht allegorisch verstanden würde — anstößig und obszön: „Das ist ein Vorwurf, der sich im Grunde gegen den Hl. Geist selbst kehrt, denn er hat auch die Farben zum Gemälde eingegeben, auf ihn geht schließlich auch der bildliche Ausdruck zurück[21]". Anderer Meinung sind Cornely[22], viele Väter und fast alle späteren Erklärer. Cornely zitiert Theodoret von Cyrus, der feierlich erklärt: Wer dem Hohen Lied nur seinen Wortsinn zubilligt, würde unter die heiligen Schriften ein Buch einreihen, dessen Inhalt Unbeherrschtheit und sinnliche Gier darstellt[23]. Wenn man auch dieser strengen Auffassung nicht beipflichten wird, so muß doch Millers Lobeserhebung dahingehend eingeschränkt werden, daß im Hohen Lied nur ein Teil des idealen Verhältnisses zwischen Mann und Weib seine direkte Darstellung findet, und zwar der erotische. Soll dies dichterisch geformte Liebesspiel und zärtliche Liebesgeflüster auch für sich allein betrachtet durchaus ehrbar und recht sein, so doch nur als die sinnliche Ergänzung jener geistig-ethischen Hingabe der Liebespartner aneinander, von der einzig es seine Berechtigung und menschliche Würde erhält. In dieser Ganzheit allein ist es gottgewollt. Doch gerade diese Haltung wird im Hohen Lied kaum angedeutet, während Gott selbst völlig unerwähnt bleibt. Dies ist der Grund weshalb die textliche Begründung seiner Inspiration nur in der allegorischen Deutbarkeit seines unmittelbaren Wortsinnes gesucht werden kann.

Als Ergebnis dieser Umfrage nach einer Begriffsbestimmung der Allegorie, die sich noch stark erweitern ließe[24], sei festgehalten: Die Allegorie ist eine künstlerische Darstellungsform, deren unmittelbarer Sinn, sei er worteigen oder bildlich, noch einen mittelbaren und tieferen, den allegorischen Sinn, enthält. Der Typus dagegen ist die Existenzbedeutung eines geschichtlich Wirklichen, wonach dieses als Vorbild eines kommenden, urbildlich Wirklichen, zu betrachten ist.

Die Allegorie empfängt ihre Daseinsberechtigung nicht nur aus der Vorliebe des Orientalen für bildliche Darstellungsformen oder aus dem schlechten Abstraktionsvermögen des ungeübten Denkers, sondern vornehmlich aus der Unaussprechlichkeit der christlichen Mysterien. Darum hat sie die Väterzeit, die sich mit einer gewissen Grazie und Leichtigkeit im Reich des Geistigen bewegte, so häufig herangezogen. Die Fülle der Parabeln des Alten und Neuen Testamentes, sowie die allegorische Deutung der Väter führt in ein Reich geistiger Erkenntnis, aus dem uns die unerschöpfliche Fülle Gottes und ihr Sichtbarwerden in den Geschöpfen in der Antinomie einer lebensvollen Deutlichkeit mit nicht abtastbaren Konturen entgegenleuchtet. Die Schöpfung ist wesentlich ein Kunstwerk des

---

[22] R. Cornely, Introductio II, 2, 2. Aufl. Paris 1897, S. 186 f.

[23] In Cant. prol. (PG 81, 29): ... *sanctarum Scripturarum numero addidissent librum, cuius argumentum esset intemperantia atque libido.*

[24] Vgl. die reichen Literaturangaben bei Miller, a. a. O. S. 1—3.

Schöpfers und wird darum vom Künstler nicht selten tiefer und wahrer nachempfunden, als vom logisch geformten Denker nachdurchdacht.

Aufgabe der systematischen Konsequenz unseres abendländischen Denkens wird es sein, aus der bunten Vielfalt der oft inkonsequent, ja widerspruchsvoll angewandten Gleichnisse und Sinnbilder der Väterliteratur die darin verborgene Lehre hervorzusuchen und in ein System einzuordnen, ohne ihr dabei Gewalt anzutun. Der ideale Wegweiser bei dieser delikaten Arbeit bleibt für alle Zeiten Thomas von Aquin, dem es gelungen war, die ganze Fülle einer hauptsächlich vom Augustinismus geformten Theologie in das aristotelische System umzugießen, wodurch in dessen Klarheit eine Gehaltfülle gebannt ist, die wir erst auf dem Umweg über die verschiedenen Formen des Platonismus und der Vätertheologie in ihrem vollen Umfang zu würdigen beginnen[25].

Die eben vorgenommene, nicht ganz überflüssige Begriffsklärung soll uns das Recht geben, in den allegorischen Deutungen des Hohen Liedes nach ernst zu nehmenden theologischen Erwägungen der Väter über die Kirche zu suchen.

Hippolyt

Soll der etwas verworrene Zustand, in dem uns der Text von Hippolyts Hohenliedkommentar überliefert ist[26], eine auch nur einigermaßen geschlossene Darstellung des Kirchenbegriffs, der darin niedergelegt ist, ermöglichen, so empfiehlt es sich, zunächst aus dem Danielkommentar[27] zwei Stellen hervorzuheben, in denen Hippolyt seinen Kirchenbegriff in präziserer Form zum Ausdruck bringt[28]. Dort ist die Kirche „die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden"[29] und das neue Paradies „die Berufung der Heiligen, die in der Kirche als fruchtbringende Bäume herangewachsen sind"[30]. In seinem Gesamtwerk findet sich häufig die Parallele zwischen Kirche und Synagoge, die bereits über die juristisch klingende Formulierung einer „Gesellschaft" hinausführt, da beide durch das Bild einer lebendigen Person, als lebender Organismus gekennzeichnet sind[31]. Wenn Hippolyt die Kirche immer wieder eine „Braut" nennt und die heilbringende Fruchtbarkeit ihrer mystischen Verbindung mit Christus feiert, so betritt

[25] Einen ersten Vorstoß zur Erforschung dieser Seite im philosophischen System des Aquinaten, der sich im besonderen mit dem Universalienproblem befaßt, bedeutet die Schrift von J. Santeler, Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck 1939.

[26] Hrsg. von G. N. Bonwetsch (TU 23, 2 c), Leipzig 1903.

[27] Hrsg. von G. N. Bonwetsch (GCS Hippolyt 1).

[28] Vgl. zum folgenden A. Hamel, Der Kirchenbegriff Hippolyts, Dissert. Bonn 1929.

[29] Danielkommentar 1, 17 (Bonwetsch 28 Z. 23).

[30] Ebd. 1, 14 (23 Z. 29 f).

[31] A. d'Alès, La théologie de s. Hippolyt, Paris 1906.

er einen Pfad auf dem ihm und Origenes die Kirchenväter Jahrhunderte lang folgen werden, bis dann im ausgehenden Mittelalter das Verständnis für die organische Einheit menschlicher Gemeinschaften, im Streben nach Konkretisierung und juristischer Faßbarkeit, langsam verschwindet.

Der erste Exeget des Hohen Liedes im Westen — und mit ihm seine Nachfolger in West und Ost — sieht im Heilsgeschehen nicht das Zusammenwirken verschiedener übernatürlicher Einzelursachen, die auf Christus zurückgehen und durch die Vollmachten der Hierarchie in der Kirche zusammengehalten werden, sondern er betrachtet die Kirche als einen einheitlichen Organismus aus Hierarchen und Laien gebildet, der das göttliche Leben Christi in sich trägt und durch dessen Mitteilung sich selbst fortschreitend heiligt, indem er es in immer neuen Gliedern aufleben läßt: „Unaufhörlich gebiert die Kirche aus ihrem Herzen den Logos."[32] Diese Betrachtung ist bei Hippolyt zwar nicht überall so klar durchgeführt wie bei Origenes und Gregor von Nyssa, doch klingt sie auch in seiner allegorischen Deutung des Hohen Liedes mancherorts durch.

Hier ist der Bräutigam stets der Logos, bald unsichtbar in der Offenbarung verheißen, bald sichtbar in der Menschheit Jesu Christi erschienen. Die Braut stellt meist die Synagoge dar, die der Logos für ihre Aufgabe in der Fülle der Zeiten vorbereitet. Diesem Beruf ist sie nicht immer treu geblieben, aber die Väter des Alten Bundes, die sich nach Christus sehnen und auf ihn hinweisen, bilden die Glieder der oft unterbrochenen Kette, die, bis zu Maria von Bethanien herauf, zum Erlöser hinführt. Er ist die wohlriechende Salbe[33], die als Logos im Schoße des Vaters wie in einem versiegelten Gefäß geborgen, ihren Wohlgeruch nicht verströmen kann, seit seinem Erscheinen auf Erden jedoch diesen, als nunmehr ausgegossene Salbe, nach allen Seiten verbreitet[34]. Jetzt darf die Menschheit herbeieilen und ihre Gefäße bis an den Rand mit dieser kostbaren Salbe füllen. Die jungen Mädchen gewinnen sie lieb und salben sich mit ihr: Die jungen Gemeinden der Kirche sind es, die Christus im Glauben anziehen und seinen Spuren folgen[35].

Die Gemeinschaft jener Israeliten, die den Sinn ihrer großen Vergangenheit erkannt haben, ist die junge Kirche, die Christus liebgewonnen hat[36]. Sie ist schwarz, denn die Sonne hat sie verachtet und schräg auf sie herabgesehen, weil sie ihren Weinberg — das Volk Israel— nicht behütet hat[37]. Darum sind die Söhne

---

[32] Antichrist c. 61 (GCS Hipp. I, 41, 18 ff).
[33] HL 1, 3.
[34] Bonwetsch (TU 23, 2c) 27, 9. — Anmerkungen die nur Bonw., Seitenzahl und Zeilenangabe enthalten, weisen auf diese Ausgabe.
[35] Bonw. 28, 21.
[36] Bonw. 35, 23 ff.
[37] HL 1, 5.

ihrer Mutter gegen sie aufgestanden um sie zu töten. Sie wird von der Sonne der Gerechtigkeit verachtet, weil sie geglaubt hat, durch die bußfertige Rückkehr zum mosaischen Gesetz Gott zu versöhnen[38], offenbar, nachdem sie Christus verworfen hatte. Nun trägt ihr Weinberg Herlinge an Stelle der Trauben[39]. Und doch wird sie von Christus geliebt, als die Urkirche der wenigen Israeliten, die treu der Berufung ihres Volkes die Keimzelle seiner Kirche bilden.

„Wenn du dich bekehrst, o Volk, dann rechne ich dich als mein Eigentum, wie das Roß, das gespannt ist an den Wagen Pharaos, und du wirst sein, zu der Zeit, ein edles Roß. Und wie erhaben und schön der Wagen Pharaos ist, des ägyptischen Königs, der wohlgestaltete, so wirst auch du schön sein, wenn du Buße tust.“[40] Dieser Aufruf, den Hippolyt Christus in den Mund legt, hat sich zum Teil bewahrheitet; denn die Apostel, aus dem Volke Israels genommen, sind die Rosse die den Wagen der Heidenkirche ziehen. Von ihnen gelten die Worte Habakuks: „Du hast gesandt deine Rosse und erregt die Wasser“ und „deine Reiterei ist das Leben“[41]. Hippolyt malt dieses Bild mit ebensoviel Farbenfreude wie Sachkenntnis aus: Die Rosse sind herrliche Passer, die sich weder von einander wegwenden, noch mit einander streiten oder mutlos werden[42]. Sie sind gut eingefahren und gehorsam im Geschirr des Glaubens, gelenkt mit dem Zügel der Liebe, wie mit ledernen Riemen. Lenker dieses Gespanns ist das „gute Wort“; seine Räder sind die vier Evangelien. Am Ende dieser Ausführungen wird der jüdischen Gemeinde noch einmal zugerufen: „Tue Buße, Synagoge, damit auch du predigest von Christus, werde ihm du zu einem Roß für die schnelle Fahrt in die Welt wie Paulus und zu einem Hirten wie Petrus, damit du durch Christus als Gerechte erscheinst oder wie der geliebte aus den Jüngern, damit auch du versiegelt seiest zusammen mit den nicht genannten Rossen! ... Wenn du dich bekehrst so wirst du erkennen, in welche Schönheit du gekleidet werden wirst“[43]. Der Gedanke, die untreu gewordene Synagoge zu Christus zurückzuführen, will Hippolyt, der zu jüdischen Kreisen persönliche Beziehungen gepflegt haben soll, nie ganz verlassen.

Auch das „Bett“ Salomos, von sechzig Kriegern umringt[44], deutet auf das Hervorgehen der Kirche aus dem Alten Bund. Dieses Bett ist Christus, auf ihm ruhten die sechzig Väter des Alten Bundes — sie werden namentlich aufgezählt —; denn die

---

[38] Bonw. 36, 2.
[39] Is 5, 7. 2.
[40] Bonw. 39, 20—40, 3.
[41] Hab 3, 15; 3, 8.
[42] Bonw. 41, 12 ff.
[43] Bonw. 43, 29—44, 13.
[44] HL 3, 7.

Verheißung des Erlösers, die durch ihre Lenden von Adam bis Josef (sic), dem die Jungfrau Maria „herausgegeben ward“, hindurchging, war das Bett ihrer Ruhe. Jetzt umstehen sie dies Bett, den sichtbar hervorgetretenen Christus, wie die sechzig Krieger Salomos dessen Wagen. Auf ihm aber sammeln sich die Gerechtfertigten aus den Heiden. So wird die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden, sowie ihr Hervorgehen aus dem Alten Bund, deutlich aufgezeigt[45].

Wenden wir uns nun der Person dieser Kirche selbst zu. Sie erhebt sich aus der Wüste des Heidentums wie Rauch aus wohlriechendem Rauchwerk, aus Myrrhe und Edelharz[46]. Sie breitet sich aus über die Welt und wird „Mitbürgerin Christi“. Der altslavische Text des Kommentars nennt sie „Genossin Christi“, die Heiden dagegen „Mitbürger der Heiligen“[47], eine Lesart die verständlicher ist und den Gedanken des Originals besser wiederzugeben scheint, zumal der slavische Ausdruck für Genossin (druga, podruga, aus der Wurzel „drug“ = „ander“, ἕτερος) auch auf das bräutliche Verhältnis Anwendung findet. Die Kirche wäre demnach „die andere mit Christus“, duftend von der Mischung wohlriechender Salben, die nichts anderes darstellen als Christus selbst, wie er gepredigt wird in Geboten und Evangelien[48].

Das Fleisch Christi, in dessen Genuß wir ein neues Geschlecht der Träger des göttlichen Lebens bilden, nennt Hippolyt das neue Jerusalem[49]. Wie der Tau des Orients, der die Früchte hervortreibt, hat sich das Wort auf die Erde herabgelassen, um den Toten das Leben zu bringen, sie umzuformen zu einem neuen Geschlecht, das zum Himmel emporstrebt. So wird der Garten Engaddis zum Paradies der Lebendigen, in dem der Bräutigam wohnt und mit offener Hand die Sakramente der Belebung und Wiederbelebung ausspendet, deren Wirkung er in die Worte faßt: „Sieh, du bist schön, meine Nächste!“[50]

Nun darf sich die so Angesprochene eine Blume des Feldes nennen[51]. Zunächst nur des Feldes, weil sie noch nicht über die ganze Erde verbreitet ist. Durch den Glauben an Christus wird also die Menschheit zur Blume, die, vom Tau des Logos befruchtet, das neue Leben in sich trägt. Lilien sind die Gerechten, sie leuchten durch die Schönheit ihrer Werke und blühen in den Tälern. In ihnen sproßt die Gnade auf, die nicht erstickt wird von den Werken der Welt, die sie als Dornen umgeben. Sie tragen das leuchtende Siegel Christi auf der Stirn und bekennen seine Kühn-

---

[45] Bonw. 77, 20—78, 15.
[46] Bonw. 71, 11 ff zu HL 3, 6.
[47] Bonw. 71, 15. 20.
[48] Bonw. 72, 35 f; 71, 24; 27, 9.
[49] Bonw. 62, 20.
[50] Bonw. 47, 11 f zu HL 1, 14 f.
[51] Bonw. 49, 14 ff.

heit im Antlitz, die Wahrheit seiner Offenbarung[52]. Diese Kühnheit ist der Haltung eines Rosses edler Herkunft vergleichbar, das den Kopf nicht herabhängen läßt, sondern hochhält, in der Richtung zum Himmel[53].

Vorbild dieser neuen christlichen Haltung, sind die Frauen am Grabe, namentlich Maria von Magdala, von der das Bild der neuen Eva auf die Kirche übergleitet[54]. Sie hat am leeren Grabe Den gefunden, den ihre Seele liebt. Sie umfaßt die Füße Dessen, der am Baum des neuen Lebens gehangen, und läßt sie nicht mehr los. Sie ist die neue Eva, die nur mit Feindschaft auf den Satan sieht, der sie durch die Begierde verführt hat. Nicht mehr der Baum der Erkenntnis ist es, an den sie sich leidenschaftlich klammert, sondern der Baum des Lebens. Sie ist nicht mehr nackt, denn sie hat Christus angezogen. Auch der neue Adam ist nicht mehr nackt, sondern er steht vor ihr im Schmuck seiner Unschuld, Sanftmut und Unvergänglichkeit. Durch diese Frauen ruft die Synagoge nach dem neuen Adam. In ihrem Gehorsam gegen ihn erfüllen sie, was die erste Eva durch Ungehorsam verweigerte, und werden gewürdigt, Apostel der Apostel zu sein. Jetzt wird Eva eine wahre Gehilfin des Adam. Nachdem sie die Gemeinschaft der Unverweslichkeit empfangen hat, hungert sie nicht mehr nach der menschlichen Verweslichkeit. Nicht mehr Worte der Verführung sind es, die sie an die Männer richtet, sondern es ist die Botschaft Christi. Seit dies geschah schweigt die Synagoge; von nun ab spricht nur noch die Kirche.

Dieser Überblick über die Deutung des Hohen Liedes, soweit sie die Kirche betrifft, zeigt uns, daß bei Hippolyt die organische Auffassung der Kirche überwiegt. Dem Rauch aus kostbarem Räucherwerk, dem Wagen an dem die Apostel ziehen, der Versammlung auf dem Bett Christi, stehen die Gemeinden als Jungfrauen gegenüber, die dem Geruch der Salbe nacheilen; ferner die schwarz gebrannte Synagoge, die als Keimzelle der Kirche betrachtet wird; die Blumen, die vom Tau des Logos das neue Leben erhalten; die neue Eva als Gehilfin Christi und die — nun wörtlich genannte — Kirche als seine Genossin.

Das Gefühl, daß die Trägerin des neuen Lebens, das ihr von Christus geschenkt wird, selbst ein aus lebendigen Zellen organisch aufgebauter mystischer Organismus ist, der Kraft seiner Berufung und Weihe in Christus mehr ist als die bloße Gesellschaft seiner einzelnen Glieder, klingt aus den Deutungen Hippolyts als Ausdruck seines theologischen Denkens ungezwungen hervor. Er wird ebenso von Origenes betont, um als Bild von der Braut Christi in dessen Kommentar zum Hohen Lied systematisch durchgeführt zu werden.

---

52 Bonw. 52, 6 ff zu HL 2, 14.
53 Bonw. 44, 18 zu HL 7, 4.
54 Bonw. 63, 1—70, 35 (grus. und altslav. Text).

Origenes

Der Origeneskommentar zum Hohen Lied zeigt dessen Verfasser als Platoniker von ausgeprägter Eigenart, der in seinen Spekulationen die mystische Tiefe eines Gregor von Nyssa erreicht, indem er den vorliegenden Stoff durch ein ganz bestimmtes, kosmotheologisches Fadenkreuz hindurch betrachtet, das eine ganz besonders reizvolle Form zartester, durch und durch vergeistigter Daseinsbetrachtung ermöglicht. In der Fülle seiner Zitate, die er mit ebensoviel Geist wie Geschmack anzuwenden pflegt, zeigt er sich als der unerreichte Kenner der Hl. Schrift, deren einzelne Sätze ihm offenbar jederzeit gegenwärtig zur Hand liegen. Hierin, sowie in der exakten Methode, hat ihn keiner der Hoheliedkommentatoren auch nur annähernd erreicht. Vielmehr zeigt sich, daß sie alle — ausgenommen Maximus Confessor — mit mehr oder minder großer Ausgiebigkeit aus dieser Quelle geschöpft haben.

Origenes war der erste christliche Systematiker der Allegorie. Als echter, wenn auch sehr gemäßigter Gnostiker verachtet er die Materie — allerdings eine Schwäche und häresiologische Wurzel seines Systems —, die er im direkten Sinn der Hl. Schrift wiederzufinden vermeint. Dies kann nur dahin verstanden werden, daß er den Sinn, der unmittelbar im physisch sichtbaren Buchstaben der geschriebenen, bzw. im physisch hörbaren Klang der gesprochenen Schrift eingebettet liegt, als materienverhaftet und somit des Pneumatikers unwürdig erachtet. Darum ist es ihm beinahe selbstverständlich, daß es über diesen direkten Sinn hinaus noch einen tieferen, allegorischen geben muß, den er — und noch mehr seine Nachfolger in der alexandrinischen Schule — oft auch da noch aufzuspüren bemüht ist, wo textlich dazu gar kein Anlaß vorliegt. Man kann daher Origenes von konstruktiven Konzeptionen und gnostischer Überheblichkeit gegenüber dem Wortsinn der Hl. Schrift nicht ganz freisprechen[55].

Zugegeben, daß Origenes nie behauptet hat, die Schrift enthalte Irrtümer, so spricht doch aus manchen Stellen des Hoheliedkommentars allein schon diese falsche Einstellung gegenüber dem direkten Sinn. Der Satz: „... überzeugt, daß der Hl. Geist die Gestalt der Mysterien in den göttlichen Schriften zugedeckt, nicht aber offen und dem Zugriff aller ausgesetzt wissen wollte“[56], deutet diesen Gedanken an. Noch klarer und grundsätzlicher ausgesprochen, lautet er: „Darum ist das Himmlische, Unsichtbar-Unkörperliche, wirklich. Das Irdische dagegen, das Sichtbar-Körperliche, — auch ‚Abbild des Wirklichen' genannt — ist nicht

[55] Vgl. hiezu die Ausführungen von F. Prat, Origène, Paris 1907, XVI; 127—129, der ihn m. E. zu stark in Schutz nimmt, und nun von J. Daniélou, Origène, Paris 1948, 145—198.

[56] W. A. Baehrens (GCS Origenes VIII) S. 101 Z. 5—7. — Anmerkungen, die nur Ziffern enthalten, weisen künftig auf diese Ausgabe, nach Seitenzahl und Zeile.

wirklich."[57] Soviel Wahres dieser Satz auch enthalten mag, in dieser knappen Formulierung wirkt er doch unangebracht, denn das Körperliche ist nun einmal nicht unwirklich, sondern nimmt — auch als Sichtbarkeit des Unsichtbaren aufgefaßt — an dessen Wirklichkeit mit vollem Recht teil.

Dagegen kann man seinem Exkurs über die pneumatische Deutung der Schrift, die nicht einfach mit unserem Begriff der Allegorie zusammenfällt, durchaus zustimmen[58]. An Hand von Weish 7, 17—21 belehrt er den Leser darüber, daß in der Hl. Schrift nicht alles ganz wörtlich zu nehmen sei, weil manches überhaupt erst in übertragener Bedeutung zu verstehen ist. Die Beispiele, die er dazu aus beiden Testamenten anführt, sind durchaus zutreffend, wie etwa 1 Kor 4, 15, wo Paulus erklärt, er habe uns durch das Evangelium gezeugt, oder wenn von den Fallstricken des Teufels gesprochen wird, u. dgl. mehr. Er scheint hier eine Attacke gegen eine exegetische Richtung zu reiten, die in falsch verstandener Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, dieses unter allen Umständen wortwörtlich verstanden wissen wollte, bzw. gegen Juden, Chiliasten und Gnostiker, deren plumpe Auslegung vieler Schriftstellen ein ganz falsches Bild vom Christentum entwarf[59].

Wenn er uns gleich zu Anfang seines Exkurses zu Gott dem Vater beten läßt, er möge uns „nicht das aussprechen lassen, was das fleischliche Gehör vernimmt, sondern das, was im Willen des Hl. Geistes enthalten ist"[60], so könnte man daraus einen dualistischen Anklang vernehmen, sagte er nicht kurz darauf deutlich, daß „jedes einzelne Ding im Bereich der Sichtbarkeit auf ein anderes im Bereich der Unsichtbarkeit bezogen werden muß. Mit anderen Worten: Alles Sichtbare hat eine Ähnlichkeit und einen Sinnbezug auf das Unsichtbare!"[61] Darum, so meint Origenes, hat Gott in seiner Weisheit in alle Sichtbarkeit die Lehre und die Erkennbarkeit des Himmlisch-Unsichtbaren hineingeschaffen, damit sich der menschliche Verstand an den Dingen zur geistigen Erkenntnis erheben und ihre Ursachen in der Welt des Geistigen suchen könne:

> „So darf man ... alles Sichtbare auf das Unsichtbare, alles Körperliche auf das Körperlose beziehen, das ‚Offenbare' auf das ‚Verborgene'. Danach hat die göttliche Weisheit die ganze Weltschöpfung so eingerichtet, daß sie uns aus den sichtbaren Dingen und Ebenbildern das Unsichtbare verkündet, um uns von der Erde zum Himmel zu erheben. Dies gilt jedoch nicht allein von allen Geschöpfen, denn auch die göttliche Schrift selbst ist nach einem ähnlichen Plan verfaßt worden"[62].

Hier gibt uns Origenes den kosmotheologischen Schlüssel seiner exegetischen Methode in die Hand. Prat gibt ihn mit folgenden Worten wieder:

---

[57] 160, 18—20.
[58] 208, 1—216, 1.
[59] Vgl. Prat a. a. O. 134.
[60] 208, 4. 5.
[61] 209, 24—27.
[62] 211, 23—212, 5.

„Gibt es geheime Beziehungen zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen Erde und Himmel, dem Fleisch und der Seele, Körper und Geist, und ist die Welt aus deren Einswerden geboren, dann gibt es auch in der Schrift ein sichtbares und ein unsichtbares Element. Sie besitzt im Buchstaben, der vor aller Augen bloßliegt, einen Körper, im verborgenen Sinn, den sie in sich birgt, eine Seele und einen Geist im Himmlischen, das sie ebenbildlich darstellt"[63].

Hier ist die platonische Dreiteilung der menschlichen Existenz auf das Wort Gottes, im Sinne einer Inkarnation des Hl. Geistes, angedeutet. Darum ist auch „der Paraklet ... der eigentliche Exeget und alles tiefere Schriftverständnis ist nur auf Grund von Erleuchtung möglich"[64]. So bleibt der Buchstabe Symbol des direkt Verständlichen — also Quasi-Körper des göttlichen Geistes — sowie, dem tieferen Verständnis nach, Symbol des indirekt Verständlichen, also des Geistes in seiner unsichtbar-himmlischen Geistigkeit selbst.

Diese Buchstabensymbolik findet eine schöne Parallele in der Astralsymbolik. Im dritten Band seines Genesiskommentars spricht Origenes ausdrücklich von der Bedeutung der Sternenwelt. Er lehnt dabei zwar jeden Einfluß der Sterne auf das Schicksal der Menschen ab, betrachtet sie aber als symbolische Zeichen dessen, was auf Erden vorgeht, als Zeichen, deren Sprache wir Menschen zwar nie ganz begreifen können, die aber doch die ganze Zukunft beinhalten[65]. Figuren und Bewegungen der Sterne sind Zeichen einer Geheimschrift, die der Finger Gottes zwischen Himmel und Erde gesetzt hat. Sie enthält das gesamte Erdengeschehen aller Zeiten, das sie wie ein beweglicher, alle Zeiten überschauender Spiegel wiedergibt, dessen Bewegungen vom ersten Augenblick angefangen auf den Rhythmus des Weltgeschehens abgestimmt sind, wie es in der Schau seines allwissenden Schöpfers verläuft. Ähnlich dieser Sternensprache ist auch das Wort der Offenbarung ein Gott und Menschheit verbindendes Symbol. Wie die Inkarnation des Wortes Gott und Mensch zugleich ist, so denkt sich Origenes diese Inkarnation des Pneuma als göttlich und menschlich in seiner Weise. Göttlich ist das unsichtbare, undurchschaubare Mysterium, das sie enthält, menschlich ihr Körper, ihre sinnenhafte Erfaßbarkeit in Wort und Schrift, wobei noch — in platonischer Sicht — als Zusammenklang von Geist und Materie die Seele als die psychische Deutbarkeit hinzukommen muß[66].

Auf das Hohe Lied übertragen, ergibt dies den „fleischlichen" oder direkten Sinn — ein Minnelied der gehobenen Lyrik; ferner den indirekten Sinn, dessen geistiger Zweig das Brautmysterium zwischen Christus und seiner Kirche besingt, während sein psychi-

---

[63] Prat a. a. O. 126.
[64] W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, 97. — Vgl. Gregor von Nyssa, In CC hom. 1 (PG 44, 765 B).
[65] Vgl. R. Cadiou, La Jeunesse d'Origène, Paris 1935, 206—212.
[66] Vgl. Gregor von Nyssa, In Hexaemeron (PG 44, 116 f); In CC hom. 13 (PG 44, 1049 f).

scher Zweig das Brautmysterium zwischen Wort und Menschenseele zum Gegenstand hat.

Dabei bewegt sich Origenes durchaus im Rahmen der Denkweise des Alten und Neuen Testamentes, wenn er das Verhältnis von Braut und Bräutigam mit dem Bund zwischen Gott und Israel bzw. zwischen Christus und seiner Kirche vergleicht[67]. Doch verdrängt die psychische Deutung in seinem Kommentar zunehmend die pneumatische des Christus-Kirche-Gedankens, aus dem sie entstanden ist, weil das Brautverhältnis Wort-Seele in ihm grundgelegt ist und dessen Einzelverwirklichung bedeutet. Denn so wie Christus die menschliche Sichtbarkeit des Wortes darstellt, ist die Kirche die sichtbare Gemeinschaft der einzelnen Geheiligten[68]. Ist nun Christus Bräutigam der Kirche im sichtbaren Bereich, so ist das hinter der Gestalt Christi verborgene Wort Bräutigam der hinter der gemeinsamen Gestalt „Kirche" verborgenen Einzelseelen.

Das Verhältnis Gottes zu Israel wird nicht als der Bund zwischen Jahve und dem auserwählten Volk betrachtet, sondern die Synagoge schaut als die noch unfertige, unentwickelt-kindliche, ja sündige Braut, sehnsuchtsvoll nach dem Bräutigam Jesus Christus aus, der „über Hügel und Berge herbeieilt"[69], um den Ruf ihrer Sehnsucht: „Küsse mich mit den Küssen deines Mundes"[70] — gleichgestimmt dem Sehnsuchtsruf des *Rorate* — zu erfüllen[71].

Doch sollte diese Sehnsucht nicht so schnell befriedigt werden. Lange genug mußte die Braut auf die Stunde warten, in der das Volk erkennen sollte, daß er es ist, der da spricht: Sieh, hier bin ich![72] Einstweilen sind es nur die Freunde des Bräutigams, die Engel, die Propheten und Patriarchen, die der jungen Braut seine Grüße und Küsse übermitteln: Lehre und Ermahnungen des Alten Testamentes[73]:

> „Nicht erst damals, als der Herr nach der Taufe durch Johannes in der Wüste vom Teufel versucht wurde, kamen die Engel herbei und bedienten ihn, sondern sie dienten ihm schon von jeher, auch vor seiner Ankunft in der körperlichen Sichtbarkeit. Auch ‚das Gesetz wurde', wie es heißt, ‚durch Engel in die Hände des Mittlers gelegt'[74] und im Hebräerbrief spricht der Apostel vom ‚Wort, das durch Engel verkündet wurde...'[75]. Als Sachwalter und Vormünder waren sie der kleinen Braut beigegeben, mit dem Gesetz als ihrem Erzieher, ‚bis die Fülle der Zeiten herankam und Gott seinen Sohn sandte, geboren aus dem Weib, unterworfen dem Gesetz'[76].

[67] Is 50, 1; 54, 1—6; 62, 4 (2 Kor 11); Jer 2, 2; Ez 16, 8; Os 2, 2; 2, 25 (Röm 9, 25); 3, 3; 16, 20; Mt 9, 15 (Is 54, 5; Os 2, 4); 22, 1; 25, 1; Lk 14, 16; Jo 3, 29; 2 Kor 11, 2; Eph 5, 23—29; 2 Jo (κυρία); Apk 19, 7; 21, 9.
[68] 90, 5: „Die Kirche aber ist die Versammlung aller Heiligen. Diese Kirche sei nun gewissermaßen die eine Person aller...“; vgl. 232, 21. 22.
[69] HL 2, 8.
[70] HL 1, 2.
[71] Zur Sündigkeit der Braut: 38, 8—17.
[72] Is 52, 6.
[73] 30, 1 zu HL 1, 2.
[74] Gal 3, 19.
[75] Heb 2, 2.
[76] Vgl. Gal 4, 4.

Nun führt sie Gott an der Hand ihrer Sachwalter, ihrer Vormünder und des erziehenden Gesetzes herbei, um die Küsse des göttlichen Wortes selbst — seine Lehre nämlich — entgegenzunehmen. Doch bevor die Zeit hiezu reif war, waren es dienende Engel, welche die Braut über vieles unterwiesen, Engel, die den Menschen erschienen, um ihnen zu künden was Zeit und Umstände erforderten. Man glaube nicht, daß ich die Geburtsstunde der Braut oder der Kirche auf die Ankunft des Erlösers im Fleisch festsetze, ich setze sie vielmehr an den Ursprung des Menschengeschlechts, an die Erschaffung der Welt, ja, um mit Paulus zu sprechen, versetze ich den Anfang dieses Mysteriums sogar vor die Erschaffung der Welt. Denn Paulus sagt: ‚In Jesus Christus hat er uns schon vor Grundlegung der Welt auserwählt, daß wir heilig und untadelig vor ihm seien. Aus Liebe hat er uns ... zu seiner Kindschaft vorherbestimmt'[77]. Auch im Psalm heißt es: ‚Gedenke Deiner Gemeinde, die Du schon von Anfang her versammelt'[78]. Die ersten Fundamente der Kirchengemeinde sind gleich ‚am Anfang' gelegt worden, weshalb der Völkerapostel die Kirche nicht bloß auf dem Fundament der Apostel, sondern auch auf dem der Propheten erstehen läßt[79].

Zu den Propheten zählt auch Adam, der in Christus und der Kirche ein großes Mysterium geschaut hat, als er sprach: ‚Deshalb verläßt der Mann Vater und Mutter und schließt sich seiner Frau an und sie werden ein Leib'[80]. Offensichtlich ist dies die Stelle, von der Paulus sagt: ‚Hier liegt ein erhabenes Geheimnis vor; ich beziehe es auf Christus und die Kirche'[81]. Und wenn derselbe Paulus sagt: ‚So hat Christus die Kirche geliebt, daß er sich für sie hingegeben hat, um sie in der Wassertaufe zu heiligen'[82], so beweist er keineswegs, daß sie vorher nicht da war. Denn wäre sie nicht dagewesen, wie hätte er sie dann lieben können? Zweifellos konnte er sie nur lieben, weil sie da war! Und da war sie in allen Geheiligten, seit Anfang der Zeiten. Voll Liebe also kam er zu ihr und, weil nun ihre Kinder Fleisch und Blut gemein haben, nahm er ebenfalls solches an und gab sich für sie hin[83]. Sie waren ja die Kirche, die er liebte, weil er die Zahl ihrer Glieder mehren, sie mit Tugenden schmücken und endlich in Liebe zur Vollkommenheit, von dieser Erde in den Himmel verpflanzen wollte. Von Anfang her haben ihr also die Propheten gedient, ebenso wie die Engel"[84].

Diese „Freunde des Bräutigams" sind es, die ihr nun Schmuckketten „gleichsam aus Gold" verfertigen — nicht aus dem echten Gold der Offenbarung Christi, sondern aus dem nahezu echten Gold des Gesetzes, das Engel in die Hand des Moses legten; „denn es enthält nur ein Schattenbild der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst"[85]. Was vor der Fülle der Zeiten geschah, war ja nur Vorbild, nicht aber die Wirklichkeit des Urbildes selbst. Vorbild war der ganze jüdische Kult mit Opfer, Bundeslade, Tempel und den Cherubim, als Symbolen der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit. Die Silbernen Kügelchen dagegen, die das Geschmeide zieren, sind die seltenen und kargen Lichtstrahlen, die uns Gott in der Schau seiner Propheten aus der Fülle seines

[77] Vgl. Eph 1, 4. 5.
[78] Ps 74, 2.
[79] Vgl. Eph 2, 20.
[80] Gen 2, 24.
[81] Vgl. Eph 5, 31 f.
[82] Vgl. Eph 5, 25 f.
[83] Vgl. Heb 2, 14.
[84] 156, 32—158, 14 zu HL 1, 11 f.
[85] Heb 10, 1.

verborgenen Wissens zukommen läßt. Dies geht vor sich, während der Bräutigam „auf seinem Lager ruht“, d. h. die Zeit seiner Ankunft noch nicht für gekommen erachtet[86]. Er und seine Kirche sind für Origenes von Anfang an da. Ihr Werden in der Offenbarung, ihre Geburt in der Krippe und am Kreuz, ihr gemeinsames Weiterschreiten durch die Zeiten bis zur endzeitlichen Vollkommenheit sind für ihn nur der Eintritt und der Austritt aus der Welt des Raum-Zeitlichen — ihre Geschichte.

Die junge „Braut kennt die Gewürze als Worte des Gesetzes und der Propheten, und weiß sie zu gebrauchen. Von ihnen wird sie vor Ankunft des Bräutigams, wenn auch unvollständig, im rechten Dienst Gottes unterwiesen und geübt. Sie ist ja noch klein und steht darum unter Anleitung von Sachwaltern, Vormündern und Erziehern. ‚Denn‘ — so sagt sie — ‚das Gesetz ist unser Erzieher auf Christus hin geworden‘[87]. Dies sind also all die Gewürze, mit denen sie gespeist und auf ihren Bräutigam vorbereitet wurde.“[88] Vom Urbeginn der Zeiten bis zu deren Erfüllung in Christus darf sie nur auf die Stimme des Geliebten in den Worten der Propheten hinhorchen, ohne ihn jedoch selbst zu schauen[89]. Seine Küsse vermitteln ihr die bartumwallten Lippen eines Moses und die kaum erfreulicheren des eifernden Isaias, des klagenden Jeremias und der übrigen Propheten, — aber er selbst, der Heißersehnte, bleibt fern. Kein Wunder daß sie in Klagen ausbricht und in bewegten Worten den Vater des Bräutigams anfleht, ihn nun endlich herabzusenden:

> „Alles besitze ich nun schon. Mit Geschenken, die ich als Mitgift und Morgengabe empfing, bin ich überladen! Längst schon, als ich zur Brautschaft mit dem Königssohn, dem Erstgeborenen der Schöpfung, erzogen wurde, folgten mir heilige Engel, umsorgten mich und brachten mir sein Gesetz als Brautgeschenk.... Auch die Propheten dienten mir. Sie haben mir alles Nötige gesagt, nicht nur, um mir den Gottessohn aufs anschaulichste zu schildern, dem sie mich durch sogenannte Pfänder und Morgengaben angeloben wollten, sondern, erfüllt vom Hl. Geiste, verkündeten sie mir in prophetischen Worten seine Ankunft, seine zahllosen Tugenden und unergründlichen Werke, um meine Liebe und mein Verlangen nach ihm zu entfachen. Sie haben mir seine Schönheit, seine Gestalt, sein sanftes Wesen so anschaulich geschildert, daß meine Liebessehnsucht unerträglich geworden ist. Da aber die Weltzeit nun bald zu Ende geht und mir seine Gegenwart noch immer nicht vergönnt wird, weil ich nur zusehen darf, wie seine Boten zu ihm empor- und zu mir herabsteigen, darum richte ich mein Gebet an dich, Vater meines Bräutigams, und beschwöre dich: Hab doch endlich Erbarmen mit meiner Liebe und sende ihn herab, damit er nicht mehr bloß durch seine Diener, die Engel und Propheten, zu mir spricht, sondern in eigener Person kommt, um mich mit den Küssen seines Mundes zu küssen — die Worte seines Mundes meinem Munde einzuflößen — daß ich ihn höre, wenn er spricht, daß ich ihn sehe, wenn er lehrt!“[90]

---

[86] HL 1, 12.
[87] Gal 3, 24.
[88] 98, 1—7.
[89] 201, 4 ff zu HL 2, 8.
[90] 90, 6—27 zu HL 1, 2.

So spricht die seit ewig erkorene Braut des Gottmenschen Jesus Christus und siehe, noch während sie spricht, steht der Bräutigam vor ihr, überströmend von den Wohlgerüchen seiner Gaben. „Du liebst das Recht und hassest den Frevel: Darum hat Gott, Dein Gott, Dich gesalbt mit dem Öl der Freude vor Deinen Genossen. Myrrhe, Aloe und Kassia duften all Deine Kleider[91].“ Darum sind auch die Worte: „Köstlicher als Wein ist Deine Minne! Der Duft Deiner Salben ist fein, wie ausgegossenes Öl ist Dein Name[92]!“ an den bereits gegenwärtigen Bräutigam gerichtet. Jeder seiner Wohlgerüche ist Ausdruck einer der Tugenden, die ihn zieren. „Minne“ und „Salben“ sind nur Symbol seiner Güte und Weisheit[93]. Origenes ist ja ganz besonders beflissen, jede andere als die allegorische Deutung der gegenseitigen Lobgesänge von Braut und Bräutigam mit großer Entschiedenheit auszuschalten. „Wie verträgt sich dies mit der Würde Gottes, wenn es keinen geheimen Sinn birgt?“ fragt er nicht ohne Grund seine Zuhörer in der ersten Homilie, um sie dann zur Verachtung alles Diesseitigen und Fleischlichen aufzufordern; „denn die Liebe zum Fleische stammt vom Satan!“[94] So kann auch der freudige Ausruf der Braut, die den Kuß der Begnadung durch Christus empfangen hat, nur als der einmütige Ruf verstanden werden, der seither von allen Altären der Kirche zum Himmel emporklingt: *Benedictus qui venit in nomine Domini, hosanna in excelsis!*

Sie vergleicht den „Wein“ des Gesetzes und der Propheten mit den „Brüsten“ des Bräutigams und staunt über die Fülle und Tiefe des Wissens, das aus ihnen hervorquillt. Diesen jungen Wein seiner Offenbarung wird der zwölfjährige Jesus dereinst im Tempel seines Vaters mit dem alten Wein des Gesetzes vermischen, und später, in der Bergpredigt, wird er das Gefäß des Alten Bundes mit dem jungen Wein seiner Gebote auffüllen. Den bevorstehenden Vollzug dieser Erfüllung des Alten Bundes deutet Christus selbst im Wunder von Kana an, wo das Wasser des Alten Bundes in den Wein des Neuen umgewandelt wird[95], so daß der prophetische Vergleich den die Braut in HL 1, 2 zieht, in der Verkündigung durch Jesus Christus seine urbildliche Wirklichkeit erreicht und in der reifenden Lehre der Kirche seinen zeitlichen Nachvollzug findet.

Die Zusammensetzung der gepriesenen Salbe des Bräutigams verrät uns Exod 30, 22 ff: „Weiter gebot der Herr dem Moses: Nimm dir Spezereien von der besten Sorte, nämlich 500 Sekel feinste Myrrhe und halb so viel, 250 Sekel, wohlriechenden Zimt, ferner 250 Sekel wohlriechenden Kalmus und 500 Sekel Kassia, nach dem Sekel des Heiligtums, dazu ein Hin Olivenöl. Daraus stelle heiliges Salböl her, eine würzige Salbe, wie sie der Salbenmischer

[91] Ps 45, 8.
[92] HL 1, 2. 3.
[93] 30, 5 ff.
[94] 31, 1—8.
[95] 94, 31 ff zu HL 1, 2.

macht. Heiliges Salböl soll es sein[96]!" Jetzt erst, im Angesicht ihres Bräutigams, beginnt die Braut dieses heilige Öl zu verstehen: es ist das Vorbild des Fleisches, das vom Sohne Gottes aus den vier Elementen geformt, in der Menschwerdung angenommen wurde. Die Ausdeutung der einzelnen Wohlgerüche (Myrrhe = Tod des Hohenpriesters und Erstgeborenen der Schöpfung; Zimt = fleckenlose Reinheit der Kirche; Kalmus = Süßigkeit der Lehre; Kassia oder Ireus, „nur in heißem Zustand verwendet" = Glut des Hl. Geistes oder das kommende Gericht als Prüfung im Feuer[97]) gehört in den Bereich des willkürlich-spielerischen Allegorismus, der bald jedem Begriff und jeder Episode des Alten Testamentes eine pneumatische Deutbarkeit vorschreibt, die dann notgedrungen oft nur mühsam konstruiert und gezwungen wirkt.

Indem nun der Erlöser, „der durch sein allgewaltiges Wort das All trägt," den Vorhang des Tempels, der das Allerheiligste den Blicken der Menschheit verbarg, im Tode aufriß, eröffnete er den Menschen den Zugang zu den Schätzen der göttlichen Weisheit[98]. Hier glänzt nun nicht mehr der scheingoldene Schmuck des Gesetzes, durchbrochen vom silbernen Zierat prophetischer Erleuchtung, das billige Geschmeide, das einst Engel und Propheten der Braut verfertigen durften, hier leuchtet vielmehr aus Schächten von unabsehbarer Tiefe das pure Gold und das schwere Silber der Offenbarung Christi. Das Ende der Zeiten wird hereinbrechen, ehe die Braut alle Schatzkammern durchwandert hat, deren Schlüssel ihr der Bräutigam als Morgengabe überreicht.

Bis dahin durfte sie nur im Hause des Alten Testamentes wohnen und durch die Fenster des Gesetzes und der Propheten nach dem Bräutigam ausspähen, der sich hinter den Mauern seines Hauses verbarg, ohne sich dem Volk zu zeigen[99]. Nun aber steht er am Fenster und lockt sie aus dem Hause des Gesetzes zu sich heraus. Nur wenn sie jetzt das Haus verläßt und über den Fallstrick hinwegschreitet, der den Buchstaben vom Geist, das Fleischliche vom Erhabenen, das Sichtbare vom Unsichtbaren trennt, kann sie mit dem Geliebten vereint werden[100]. Er hat als erster diesen Fallstrick Satans, die Versuchung des Fürsten dieser Welt, siegreich überschritten und reicht nun auch ihr die rettende Hand herüber, um sie sicher in sein königliches Gemach zu bringen, in das Haus, in dem der göttliche Wein mystischer Trunkenheit ausgeschenkt wird[101]. Hier ruht er wie ein Myrrhenstrauß an ihren Brüsten[102]. Wie ein kostbares Band, das den Strauß zusammenhält, so bindet das Wort die Menschheit an sich und intensiver Wohlgeruch strömt aus der Fülle der Tugenden Christi. Der Gottmensch mußte sich

---

[96] 99, 3 ff zu HL 1, 2. 3.
[97] 99, 7 ff zu HL 1, 2.
[98] 161, 25 ff zu HL 1, 11. 12 und Heb 1, 3.
[99] 220, 12 ff zu HL 2, 9 f.
[100] 222, 7 ff zu HL 2, 9 ff.
[101] HL 2, 4.
[102] 169, 1 ff zu HL 1, 13.

der göttlichen Gestalt entäußern und selbst zu „Myrrhe" werden[103], um nicht nur aus der Myrrhe des israelitischen Volkes die Reste Jakobs, sondern um sämtliche Völker der Welt in seine Hürde zu versammeln[104]. Dieser Strauß ist ein Symbol des mystischen Leibes Christi, in dem die im lebendigen Wasser der Taufe aufgeblühten Blumen der Heiligen, um die Seele Christi versammelt, zusamengehalten werden.

Wie der Hirt seine Schafe in der grellen Sonnenglut des Mittags unter dem Schatten des einzigen Baumes ruhen läßt, der an der Zisterne wächst, so verlangt auch die Braut nach dem Schatten des Apfelbaumes. Bisher hatte sie unter dem Gesetz gestanden, das nur den Schatten der künftigen Güter enthielt[105]. Er war nicht stark genug gewesen, um sie vor dem sengenden Strahl der Sonne zu schützen, der sie verdunkeln mußte. Nun aber lebt sie im Schatten des Apfelbaumes Christi, mitten unter den Völkern und kostet seine süße Frucht — eine Frucht, die das göttliche Leben in sich birgt, im Gegensatz zur Frucht des paradiesischen Baumes, die durch Eva der ganzen Menschheit zum Verderben geriet.

Im Schatten dieses lebenspendenden Baumes schläft die Kirche ihren Mittagschlaf, zwischen dem Verheißungsmorgen des Alten Bundes und der abendlichen Erfüllung des himmlischen Jerusalem, in der Zeit also, wo sie als Völkerkirche das treulos gewordene Israel vertritt[106]. In dieser Stunde ergeht an sie der Ruf des Bräutigams:

„Mach Dich auf, meine Freundin,
Du, meine Schöne, und komm!
Denn sieh, der Winter ist dahin,
Der Regen vorüber, vergangen.
Die Blumen zeigen sich im Lande;
Die Zeit des Gesanges ist da,
Und den Ruf der Taube vernimmt man.
Der Feigenbaum schwellt seine Früchte,
Die Rebenblüte streut ihren Duft.
Darum auf, meine Freundin,
Du, meine Schöne, und komm!
Meine Taube in den Felsenklüften,
Im Versteck der Felsenwand —
Laß mich schauen Dein Antlitz,
Laß mich hören Deine Stimme;
Denn süß ist Deine Stimme,
Dein Antlitz holdselig!"[107]

Dahin ist der Winter, der mit seinen Plagen Ägypten, mit Krieg und Not aber das auserwählte Volk selbst heimgesucht hat. Zerschmolzen ist sogar das Eis des Unglaubens, mit dem die Menschheit die Offenbarung des Alten Testamentes und das Wort des gekreuzigten Herrn Jesus aufgenommen hat. Dahin ist auch der

---

[103] Vgl. Phil 2, 6.
[104] Vgl. Mich 2, 12.
[105] Heb 10, 1.
[106] 233, 14 ff zu HL 2, 13. 14.
[107] A. Miller O.S.B., Das Hohe Lied, Bonn 1927: HL 2, 10—14.

Regen; denn die Zeit ist vorüber, in der die Propheten wie Wolken den harten Boden des auserwählten Volkes mit dem Regen der Weisheit des Hl. Geistes durchtränkten. Die Stimme der göttlichen Taube selbst erklingt jetzt im Herzen der erlösten Menschheit und allenthalben blühen die Blumen der durch den Glauben geheiligten Glieder der christlichen Gemeinden[108]. Dem Feigenbaum vergleichbar entfalten diese ihre Zweige, in denen die Gaben des Hl. Geistes an der Sonne göttlicher Liebe heranreifen, an derselben Sonne, die aus den zarten Reben am Weinstock Christi Blüten hervorlockt, die den „eigenen" Duft ihrer Tugend verströmen. Jede Rebe besitzt ja Kraft und Freiheit genug, um ihre eigenen Blüten hervorzubringen und deren Kelch mit dem Honig ihrer guten Werke zu füllen.

So tritt die Braut hervor aus den engen Mauern des Gesetzes, die das Reich ihrer Kindheit umgrenzt hatten, hervor aus dem spärlichen Schatten des Alten Bundes, der sie vor dem sengenden Strahl der Sonne nicht zu schützen vermochte, dem Bräutigam entgegen, von dem ihr die Uroffenbarung schon an der Wiege geraunt. Ihn hatten ihr die Patriarchen und Propheten mit zunehmender Deutlichkeit geschildert. Nun war er über die heiligen Hügel und Berge herbeigeeilt, um das Gebet ihrer heißen Sehnsucht endlich zu stillen. Mit dem Ruf der Taube lockt er sie aus dem engen Brautgemach des Hauses Israel, das sich dem Bräutigam verschließt. Jetzt, da die Braut es verlassen hat, steht es einsam und leer. Aufgerissen ist sein Vorhang. Der öde Innenraum ist Wind und Wetter schutzlos preisgegeben, die Mauern dem Verfall. Aus fremden Ländern stammen die Steine, aus denen „das Haus des Weines"[109], das „Brautgemach des Königs"[110] gefügt ist, an dessen Hand sie nun, „faltenlos schön"[111], in den strahlenden Frühling einer erlösten Menschheit hinaustritt.

Die Hochzeit des prachtliebenden Friedensfürsten Salomon blieb das unerreichte Vorbild des Hochzeitszeremoniells der Israeliten, in dessen Verlauf die Braut vom Bräutigam auf dem Hochzeitsthron empfangen wurde[112]. Die farbenfreudigen Verse, mit denen der Chor des Hohen Liedes die Pracht von Salomons Thron schildert, nehmen die Väter zum Anlaß, um Szenen aus dem Leben dieses Königs, der ihnen als Vorbild des kommenden Friedensfürsten gilt, zum Vergleich mit dem Erlösungswerk Christi heranzuziehen. Besonders die Königin von Saba, die von weitem herbeizieht, um sich an seiner Herrlichkeit satt zu schauen und von seiner Weisheit beschenken zu lassen, ist ihnen ein deutliches Vorbild der Kirche, die aus den Heidenländern herbeikommt, um sich am Quell des lebendigen Wassers Christi zu sättigen. Zieht

[108] 226, 1 ff zu HL 2, 10 ff.
[109] HL 2, 4.
[110] HL 1, 4.
[111] Eph 5, 27.
[112] A. Miller a. a. O. S. 41 zu HL 3, 6.

doch der Heiland selbst ihr starkes Vertrauen, das sie die Strapazen einer weiten Reise nicht scheuen ließ, zum Vergleich mit dem Unglauben des Judenvolkes heran, das am Tage des Gerichtes durch ihren starken Glauben beschämt und überführt werden wird. Er schließt diesen Vergleich mit dem Ausruf ab: „Dies hier ist wahrhaftig mehr als Salomon!“[113] Wenn wir dieses „mehr“ als die Fülle der Wirklichkeit dessen verstehen dürfen, was Salomon als Vorbild nur andeuten konnte, so gilt das gleiche auch ungezwungen von der Kirche und der Königin von Saba. Diesmal ist es die Kirche, die ihre Jugend im „schwarzen“ Heidentum verbraucht hat und sich nun am Born des Lebens reinwäscht. Vorbildern ist es ja immer wesentlich, die Wirklichkeit des Urbildes nur zum Teil und nicht in seiner ganzen Fülle wiederzugeben. Solange darum das Verhältnis der Ähnlichkeit besteht, brauchen wir uns auch an konträren Aussagen nicht zu stoßen. So darf die Kirche ihre Jugend ruhig einmal als heranreifende Synagoge, ein anderesmal dagegen als finsteres Heidentum verbracht haben — darum bleibt sie doch ein und dieselbe Kirche jenes Christus, der einerseits das Gesetz und die Propheten erfüllt[114], anderseits seinen Aposteln den Befehl gibt: „Gehet hin und lehret alle Völker und tauft sie[115]!“ Darum ist bei Origenes bald die Synagoge die Schwester der Kirche, bald das israelitische Volk ihr Bruder, je nach dem, wie der ihm vorliegende Text den Bräutigam nennt, meist aber sieht er in der Synagoge nur die Kinderjahre der Kirche[116]. All diese Vergleiche haben ihren wahren Gehalt; sie zum einheitlichen Bild zu pressen, wäre ebenso ausgeschlossen wie überflüssig.

Tatsächlich findet die glaubensfreudige, opferbereite Heidenkirche in der Königin von Saba ein prächtiges Vorbild[117]. Wie Salomon jener nichts von seiner Weisheit vorenthält, so erhält auch sie durch die Offenbarung Christi Klarheit über so viele Fragen, welche die heidnische Philosophie niemals befriedigend und eindeutig lösen konnte — Fragen über Gott und die Schöpfung, über die unsterbliche Seele und das Gericht. Erst die Beantwortung dieser Fragen weist dem menschlichen Leben seinen wirklichen Sinn. Wie jene mit reichen Geschenken gekommen war, so bringt auch die Heidenkirche die Gaben ihrer hohen antiken Kultur mit. In Reue und Buße eröffnet sie dem Heiland ihr Herz, wie jene Salomon alles vortrug, was ihr am Herzen lag, und sie empfängt von ihm Worte der Vergebung und der Belehrung, bis er am Vorabend seines Todes sagen kann: „Ich habe euch alles geoffenbart, was ich von meinem Vater gehört habe[118].“ Sie bewundert den Palast, den sich die göttliche Weisheit im Mysterium der Menschwerdung errichtet hat;

---

113 Mt 12, 42.
114 Mt 5, 17.
115 45, 21 ff zu HL 1, 13 (Mt 28, 19).
116 168, 15 ff zu HL 1, 13.
117 118, 22 ff zu HL 1, 5.
118 Jo 15, 15.

sie kostet von der Speise des Gehorsamen, der gesagt hat: „Meine Speise ist es, den Willen des Vaters zu erfüllen[119].“ Sie bestaunt die hierarchische Stufenleiter der Palastdienste, das herrliche Gewand derer, von denen es heißt: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen[120]“, die Mundschenken, die allen zur Tafel Christi Geladenen vom Wein seiner Lehre einschenken, und endlich das Opfer des hingebenden Gebets. Dies alles bewundert die Heidenkirche, die sich, angelockt vom wahren Wort der Verkündigung Jesu Christi, auf den Weg zum Friedensfürsten gemacht hat und nun alle ihre Erwartungen reichlich übertroffen findet. Wie die Königin von Saba, so ist auch die Kuschitin, die Moses zur Frau genommen hat[121], ein Vorbild der Heidenkirche, die sich mit Christus verbindet, während der revoltierende Aaron und seine mit Aussatz bestrafte Maria die christusfeindliche Hohepriesterschaft und die abtrünnige Synagoge versinnbilden[122].

Auch der Vergleich: „Ein Krokusblümchen bin ich auf Sarons Flur, eine Lilie der Täler[123]“, wird auf die Heidenkirche bezogen. Auf der breiten, fruchtbaren Flur des israelitischen Volkes, gepflegt von Gesetz und Propheten, konnte die Blüte Christi keine Frucht bringen. In den steinigen Schluchten des Heidentums wächst dagegen eine Lilie heran, „schöner als Salomon in all seiner Pracht[124]“. Alle Blüten ihrer Umgebung entfalten sich zu Lilien von ähnlicher Schönheit, denn ihre Besonderheit ist es, alle, die sich ihr nahen, nach ihrem Ebenbild umzuformen.

Damit ist die äußere Gestalt der Kirche umrissen, die aus der Steppe des Heidentums heraufsteigt, um bei ihrem Bräutigam das lebendige Wasser zu holen, durch dessen Fruchtbarkeit die dürre Steppe zum blühenden Paradies des zweiten Adam und einer zweiten Eva, der Mutter des in der Taufe zu neuem Leben erweckten Volkes Gottes, wird.

Wenden wir uns nun den geistigen Gaben der jungen Braut zu, so ist es vor allem die wahre Weisheit, die an ihr immer wieder gerühmt wird — kein trockenes, unfruchtbares Verstehen allein, sondern jenes lebendige Begreifen der Wahrheit, wodurch diese von der ganzen Persönlichkeit aufgenommen wird und sie wesentlich formt.

Schon die Einführung in das Brautgemach des Königs bedeutet die Mitteilung jenes inneren Sinnes, von dem Paulus sagt: „Wir aber besitzen den Sinn Christi“, und „nicht den Geist der Welt haben wir empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir erkennen, was uns von Gott geschenkt wurde[125]“. Er hat uns

---

119 Jo 4, 34.
120 Gal 3, 27.
121 Vgl. Num 12.
122 117, 18 ff zu HL 1, 5.
123 177, 24 ff zu HL 2, 1. 2.
124 Mt 6, 29.
125 1 Kor 2, 16. 12.

geschenkt, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gedrungen ist[126]“. So wird das Brautgemach, dessen Schlüssel die Kirche verwahrt, zum Geist Jesu Christi, „in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind[127]“. Nicht anders ist der Wein zu verstehen, der im „Hause des Weines“ ausgeschenkt wird[128]. Er stammt aus den Trauben jener Rebzweige, die mit dem Weinstock fest verbunden bleiben[129]. An ihm dürfen sich selbst die Gerechten berauschen. Ihn soll, wie des Origenes pneumatischer Idealismus annimmt, auch Noe „im Geiste geschaut“ und davon, „wie es heißt, ‚berauscht‘ worden“ sein[130]. An diesem Wein, aus den Dogmen und Mysterien der Gotteswissenschaft gemischt, labt sich die Braut. Freilich gibt es auch den vom Satan verschnittenen Trunk der geistverwirrenden Häresie, von dem es heißt: „Ihre Trauben sind Trauben voll Gift, ihre Beeren bitter wie Galle, Drachengeifer ihr Wein, grausiges Natterngift[131]!“ Ihn weiß die Braut vom reinen Wein der gesunden Lehre ebenso zu unterscheiden, wie die wohlschmeckenden Früchte des Apfelbaumes Christi von den häretischen Früchten der übrigen Hölzer des Waldes[132]. Weil sie ihren eigenen Weinberg nicht vor Unbill bewahren konnte, überlastet mit der Sorge um so viele andere Weingärten, welche ihr die bekehrten Brüder, die einst gegen sie gekämpft hatten, anvertrauten[133], fordert sie ihre Getreuen und die Engel Gottes auf, die Trauben fressenden und den Boden aufwühlenden Füchslein zu verjagen[134]. Der Schaden, den die Tiere anrichten, wird ihr zwar niemals erspart bleiben, aber Gottes Engel und die treuen Lehrer der Wahrheit werden dafür sorgen, daß ihr Weingarten nicht zerstört wird. Vielmehr blüht und reift er durch die Jahrtausende und der Pokal inmitten der Opferspeisen des Weinhauses, gefüllt mit den Mysterien des Königs, wird niemals leer[135]. Alle, die aus ihm trinken, werden nicht im Augenblick geheiligt, denn der göttliche Winzer kredenzt keinen Zaubertrank, aber wie jedes gesunde Wachstum, ranken an ihnen die Reben der Tugenden, der Weisheit und Wissenschaft allmählich empor und treiben wohlriechende Blüten der Gnade, die auch dem rauhen Sturm der Prüfungen und Versuchungen standhalten[136]. Trauben reifen an ihnen, die der Winzer in seine Presse sammelt, aus der das Blut des Neuen Bundes hervorströmt, das an der großen Freudentafel

[126] Is 64, 4 (1 Kor 2, 9).
[127] 108, 21 ff zu HL 1, 4 (Kol 2, 3).
[128] HL 2, 4.
[129] Vgl. Jo 15, 1.
[130] 185, 22 zu HL 2, 4.
[131] Deut 32, 32. 33.
[132] 180, 23 zu HL 2, 3.
[133] 39, 5 ff zu HL 1, 6.
[134] 236, 10 ff zu HL 2, 15.
[135] 192, 4 zu HL 2, 5.
[136] 171, 8 ff zu HL 1, 14.

des irdischen und himmlischen Festmahls gleichermaßen getrunken wird.

Allerdings wachsen nicht alle, die am himmlischen Freudenmahl teilnehmen möchten, zu gleicher Lebenskraft heran und bringen reife Früchte ihrer guten Werke. Die Zahl derer, die der Sonne der Wahrheit entgegenblühen, ohne die Frucht des Glaubens reifen zu lassen, bleibt groß genug. Es sind die Katechumenen der alten Kirche, die sich zur Taufe nicht entschließen können, sowie alle Menschen späterer Tage, denen das Wagnis des lebendigen Glaubens zu groß scheint. Sie alle fürchten, sie würden es gewaltig bereuen, ihr Leben nach seiner Lehre ausgerichtet zu haben. Wie alle Bäume die keine Frucht bringen, werden sie am jüngsten Tag „ausgerissen und ins Feuer geworfen[137]“. Solange freilich der Garten Gottes hier auf Erden blüht, läßt der langmütige Gärtner vielerlei Pflänzchen darin wuchern; denn erst am Erntetag wird der Weizen Gottes vom Unkraut getrennt. Dennoch bleibt dieser Prachtgarten der heiligen Kirche das zweite, ewig unverschließbare Paradies der Menschheit. Wie sich die Schönheit seines Schöpfers in der bunten Pracht seiner Blumen und Früchte spiegelt, ebenso spiegelt sie sich auch im Antlitz der Braut Christi. Trotz der Verunstaltungen, die ihr Laue, Sünder und Irrlehrer zufügen, leuchtet ungetrübt die strahlende Freude des Hl. Geistes aus ihren Augen, leuchtet die Schönheit des gottmenschlichen Bräutigams aus ihren Zügen[138]. So darf sie aus seinem Mund das über alles erhabene Lob vernehmen: „Wahrhaftig, schön bist du, meine Freundin! Fürwahr, du bist schön[139]!“

Im Buch der Sprüche heißt es von der Weisheit: „Langes Leben birgt sie in ihrer Rechten, Reichtum und Ehre in ihrer Linken[140].“ Die Treue des leidenden Christus sind Reichtum und Ehre der Kirche, die das Heil aller Menschen wirkt[141]. Das lange Leben ist die ungeschaffene Ewigkeit des Wortes, das, nun Mensch geworden, seiner Braut Einblick in die unermeßlichen Tiefen des göttlichen Mysteriums gewährt. Hier, im mystischen Jubel dieser nie endenden Umarmung, erlebt sich die Braut als zu tiefst eins mit dem gottmenschlichen Bräutigam, dessen Körper Origenes das Ehebett nennt, auf dem sich das Wort mit der Kirche verbindet[142]. Durch diesen Körper nämlich „scheint die Kirche mit Christus verbunden zu sein und Teilnahme am Wort Gottes erlangt zu haben, denn er wird ja ‚Mittler zwischen Gott und Mensch[143]‘ genannt und nach Paulus haben wir in ihm, durch den Glauben gerechtfertigt, Zutritt zur Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes[144]“.

---

[137] 193, 2 ff zu HL 2, 5 (Mt 3, 10; 7, 19).
[138] 174, 11 ff zu HL 1, 15.
[139] HL 1, 15.
[140] Spr 3, 16.
[141] 196, 24 ff zu HL 2, 6.
[142] 176, 18 ff zu HL 1, 16.
[143] 1 Tim 2, 5.
[144] 176, 20—24 (Röm 5, 12).

Derselbe Paulus belehrt uns dann ausführlich in Eph 5, in welchem Sinn die Kirche der Körper Christi genannt werden kann. Origenes beginnt nun diesen in seine einzelnen Glieder aufzuteilen und nach den eingehenden Schilderungen der körperlichen Reize von Braut und Bräutigam, die sich im Hohen Lied finden[145], jedem Glied die allegorische Bedeutung irgendeiner Tugend, einer Christenklasse oder einer Stufe der Hierarchie zuzuteilen[146]. Danach heißen die weisen und wissenden Lehrer „Augen", die Hörer des Wortes „Ohren" und die Diener der Kirche sowie alle, die gute Werke verrichten, „Hände" des mystischen Leibes Christi. Die in keuscher Zucht Lebenden gehören zu den „schön gewordenen" Wangen der Braut, „geworden" deshalb, weil die Braut, ursprünglich durchaus kein Muster der Keuschheit, erst durch den Kuß des Bräutigams „in der Wassertaufe gereinigt und geheiligt[147]", zur Makellosen ohne Flecken und Runzeln geworden war. Nun dürfen ihre Wangen mit Turteltauben verglichen werden, weil diese — sofern wir einem naturwissenschaftlichen Exkurs des frommen Kommentators folgen wollen — in strenger Monogamie leben und bei Ableben eines Ehepartners sogar ganz auf die Freuden der Liebe verzichten, wodurch sie sich als Muster ehelicher Keuschheit ganz besonders empfehlen[148]. Der Nacken ist Sinnbild des Gehorsams, weil er sich willig dem sanften Joch Christi beugt oder — in anderer Schau — das bis in den Tod gehorsame Haupt, Jesus Christus, trägt. Auch die Aufzählung des Brautgefolges in HL 6, 8: „Der Königinnen sind es sechzig wohl und achtzig der Nebenfrauen, und Jungfrauen ohne Zahl", wird, analog zu dieser mystischen Anatomie, auf die Stufen der christlichen Vollkommenheit angewandt und bis zur großen Herde der Mitläufer ausgedehnt, denen die Braut nicht begegnen möchte, wenn sie den Bräutigam im hellen Licht des Mittags besucht[149]. In ähnlichem Sinn werden auch die Bischöfe „Tragbalken" im Gebäude der Kirche genannt, die Dach und Aufbau tragen. Sie sind aus Zypressenholz gehauen, dessen Duft und Härte die Sicherheit und Anziehungskraft der wahren Lehre versinnbilden, während die Priester Querbalken am Hause Gottes sind, die Träger und Mauerwerk verbinden[150].

Verlieren sich diese Vergleiche auch vielfach im rein Bildhaften, so darf doch ihr tiefer Sinn — wie etwa der des Bildes vom Ehebett, wonach der Körper Christi als Bindeglied des Einswerdens von Wort und Kirche zu betrachten ist — nicht übersehen werden.

---

[145] HL 4, 1—5; 5, 10—16; 6, 5—7; 7, 2—10.

[146] 154, 12 ff zu HL 1, 10; vgl. Scholien zu HL 5, 11 ff; 7, 1 ff (PG 17, 273 D bis 276 B. 281 B—284 D).

[147] Vgl. Eph 5, 26 f. Vgl. auch Scholien zu HL 1, 4 (PG 17, 256): „Schön geworden durch das Wort, das sie empfangen hat, gleicht sie nun den Zelten Salomons und all dem übrigen Prunk, den dieser in seiner Herrlichkeit besaß."

[148] 155, 16—20.

[149] 134, 27 ff zu HL 1, 7.

[150] 177, 15 ff zu HL 1, 17.

In den Sakramenten, die die Kirche verwaltet, vorab im Genuß des Fleisches und Blutes Christi, einigt sich der Geheiligte mit dem Gottmenschen Jesus Christus. Da nun die Kirche „gleichsam die eine gemeinsame Person aller Geheiligten darstellt“[151], berührt sie sich durch die Kommunion der Glieder, als deren gemeinsame Person, durch das Fleisch Christi hindurch, mit der Person des Wortes. Dieses Bild verdeutlicht die enge Verbindung der einzelnen Glieder untereinander, die auf dem Felsen derselben Lehre stehend, durch dieselben Sakramente geheiligt, am selben Gnadenleben aus Gott beteiligt, in der Kommunion mit demselben Christus geeint, mit dem göttlichen Wort in Verbindung treten[152]. Sie besitzen durchaus real und nicht nur bildlich ein gemeinsames Lebensprinzip des übernatürlichen Gnadenlebens im Hl. Geist, der durch die Sakramente in ihnen wirkt[153]. Trägerin und Mitteilende dieses Hl. Geistes, den sie durch Christus empfängt, ist die Kirche als die wahre Mutter unseres übernatürlichen Lebens. Ihr ist die Verkündigung der Offenbarung anvertraut, die zum Glauben führt. Sie verwaltet die Sakramente, deren heiligstes die Quelle unseres übernatürlichen Lebens selbst in sich birgt. Sie führt die Scharen der Geheiligten durch das Reich der Finsternis, und schützt sie als *mulier fortis* vor dessen Gefahren, um ihnen dieses kostbare Leben zu erhalten. So ist sie nicht nur ein Sammelbegriff für die unverbunden nebeneinander dahinlebenden Christen, sondern die Gemeinschaft der in hierarchischer Stufenfolge ineinander greifenden Glieder eines organischen Ganzen. Wie man die Nachkommen unserer Stammeltern als deren lebendige, körperliche Entfaltung betrachten darf, als welche sie in ihnen gesündigt haben und dadurch Kinder des Todes geworden sind, so darf man auch die Kinder der *Mater Ecclesia* als Entfaltung des übernatürlichen Lebens dieser zweiten Eva ansehen, das sie durch Christus, den zweiten Adam, fortlaufend empfängt und nun auch fortlaufend gebiert, so daß die Gläubigen in diesen neuen Stammeltern geheiligt werden und dadurch Kinder des Lebens sind. Von hier aus ist der Blick auf Maria geöffnet, die als erste Trägerin der göttlichen Lebensquelle dieser die menschliche Gestalt mitteilen durfte und so, als Mutter Jesu Christi, im eminenten Sinn Mutter der Gnade und Vorbild der Kirche ist.

Ist die Braut als gemeinsame Person der auf Erden gegen die Anfechtungen des Dämonischen kämpfenden Christen noch nicht vor jeder Verunstaltung gesichert, die von der Lauheit und Sünde ihrer Glieder stammt, so ist sie es doch im überragenden Sinn als Gemeinschaft der endgültig heiligen Glieder, die in der Anschauung Gottes verankert sind, als die triumphierende Kirche. Sie ist das himmlische Jerusalem, das durch ihre Sichtbarkeit jetzt schon in

---

[151] 90, 6 zu HL 1, 2.
[152] 90, 5 ff zu HL 1, 2.
[153] Vgl. S. Tromp, De Spiritu Sancto anima Corporis Mystici, Rom 1932.

das Reich der Finsternis hereinleuchtet und das sich mit jeder Seele vergrößert, die Wohnung nehmen darf in dem Reich, „das seit der Weltschöpfung für euch bereitet ist[154]". Sie wird völlig in ihm aufgehen an dem Tage, da Christus „seine Königsherrschaft Gott, dem Vater übergibt, nachdem er alle andere Herrschaft, Macht und Gewalt zunichte gemacht hat[155]".

Dort, im Königreich des Vaters, steht das Haus des Weines, an dessen Tafel wir alle teilnehmen dürfen mit Dem, der gesprochen hat: „Von nun an werde ich nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstockes trinken bis zu dem Tage, an dem ich es auf neue Art mit euch trinke, im Reich meines Vaters[156]".

In großzügiger Zusammenschau verbindet Origenes das Bild vom Wagen des Pharao im Hohen Lied mit der Schau des Sehers auf Patmos: „Ich sah den Himmel offen und siehe, da war ein weißes Roß. Der auf ihm saß, heißt der Treue und Wahrhafte, er richtet und kämpft in Gerechtigkeit. Seine Augen leuchteten wie Feuerflammen. Auf seinem Haupte trug er viele Kronen und einen Namen darauf geschrieben, den niemand kennt als er allein. Er war bekleidet mit einem blutgetränkten Gewande. Sein Name ist ‚Wort Gottes'. Die himmlischen Heerscharen folgten ihm in glänzend weißem Linnen auf weißen Rossen[157]." Das weiße Roß, auf dem das Wort Gottes reitet, mag man als den Körper Christi betrachten, von dem das Wort gleichsam getragen wird. Für andere ist es die Menschheit Christi. Origenes wieder sieht darin die Kirche, als verklärte Trägerin Christi, und in der Schar der himmlischen Reiter die Seligen des Himmels, deren Makellosigkeit in der blendenden Weiße ihrer Schimmel und Gewänder aufleuchtet. Und wie diese Heersclar des Lammes Wagen und Reiter des Pharao an Macht und Pracht übertrifft, so übertrifft die Kirche als „die schönste der Frauen[158]" alle übrigen Seelen, die noch am Wagen des Pharao zu ziehen haben. Denn die Reiterei des göttlichen Herrschers ist aus den Reitern des Pharao gewählt, die er „durch das Wort in der Wassertaufe gereinigt und geheiligt hat[159]". Glücklich die Seelen, die ihren Rücken dem Worte Gottes gebeugt haben, um es aufzunehmen und den Druck seiner Zügel zu spüren. Glücklich, wer sich von seiner sanften Hand lenken läßt, wohin immer er will. Aus diesen Seelen wird die lebendige Seele der Kirche gebildet, als Spiegelbild jener überaus heiligen Seele, die das Mensch gewordene Wort angenommen hat. Darum darf sie auch — wie einst der Lieblingsjünger beim Abschiedsmahl — die ganze Ewigkeit hindurch an dieser Brust ruhen, die alle Schätze der Weisheit und des Wissens in sich birgt: Herz und Sinn ihres

---

[154] Mt 25, 34.
[155] 1 Kor. 15, 24.
[156] Mt 26, 29.
[157] 152, 2 zu HL 1, 9 (Apk 19, 11—14).
[158] HL 1, 8.
[159] Eph 5, 26.

himmlischen Bräutigams, „deren Inhalt jeden Wein übertrifft, an dem das Menschenherz sich erfreut[160]“.

Prachtvoll ist das Gemälde, das uns der große Alexandriner von seiner schwärmerisch geliebten Kirche entwirft, so farbenfroh und lebendig, daß uns erst neben solchen Entwürfen deutlich wird, wie blutleer und farblos der moderne Kirchenbegriff so häufig durch das positivistische Überbetonen ihrer Rechts- und Vollmachtenstruktur geworden ist, bis die Kirchenfeinde unserer Tage den Begriff vom „Verein ‚Katholische Kirche‘“ entwickeln konnten, eine Errungenschaft, deren beleidigende Begriffsfälschung einem guten Teil der Getauften gar nicht auffiel. Ebenso falsch wäre auch der praktische Versuch, den man heute nicht selten antrifft, den kirchlichen Vereinsbegriff durch den einer Organisation zu ersetzen. Dies geschieht zwar nicht ausdrücklich, doch kann die rührige Werkfrömmigkeit, die mancher aktive Christ heute entwickelt, kaum mehr anders gedeutet werden. Solchem Aktivismus gegenüber, dem die Grundlage richtiger Wesensschau und wahrer Innerlichkeit nicht selten mangelt, muß betont werden, daß die Kirche keine Organisation, sondern ein Organismus, keine Körperschaft, sondern der lebendige, mystische Körper Christi ist, dem wir nicht als Mitglieder, sondern als wahre Glieder angehören dürfen, durchpulst vom selben Blut des Erlösers, in dem der göttliche Geist des Lebens wohnt, das uns in seiner Gnade zuteil wird.

Athanasius

Die Zitate des Kommentars von Athanasius[161], enthalten in einer kleinen, fälschlich Eusebius von Cäsarea zugeschriebenen Katene[162], die tatsächlich viel später entstanden ist, geben uns keinen Aufschluß über sein Kirchenbild. Ebenso wenig bieten andere Stellen seiner Werke, in denen er das Hohe Lied zitiert[163]. Dagegen enthält sein schöner Überblick in der Synopsis der heiligen Schriften an drei Stellen die Erklärung, das Hohe Lied besinge die Verbindung des göttlichen Wortes mit dem Fleisch. Die Braut bedeutet bald das Volk des Alten Bundes — als das noch nicht geheiligte Fleisch — bald die Kirche des Neuen Bundes als das durch seine Verbindung mit dem Wort geheiligte Fleisch. Damit zeigt sich der Kirchenbegriff des Athanasius ähnlich dem des Origenes und Gregor von Nyssa[164].

Schön ist auch seine Erklärung des Titels „Lied der Lieder“. Nach Athanasius deutet er nämlich an, daß hier die höchste und

---

[160] 93, 28 zu HL 1, 2. 3.
[161] PG 27, 1347 f.
[162] J. Meursius, Eusebii ... in CC expositiones, Leyden 1617, 1—74; vgl. Bardenhewer III, 254.
[163] Historia Arian. n. 33 (PG 25, 732); Ep. heort. 13, 5 (PG 26, 1417); Quaestiones ad Antiochum (PG 28, 693).
[164] Synopsis l. 16 (PG 28, 349—357).

letzte Erfüllung aller Verheißungen und Prophetien besungen wird: das Einswerden Gottes mit seiner Schöpfung in der Person Jesu Christi.

Apollinaris der Jüngere

In seinen fünfzehn Zitaten bei Procop[165] sagt uns Apollinaris (gest. um 390) nur soviel, als nötig ist, um zu erkennen, daß auch ihm die Braut des Hohen Liedes Sinnbild einer organisch und lebendig gesehenen Kirche ist. Die Bemerkung, die Kirche habe mehr im Kopf, als sie nach außenhin merken lasse, darf nicht als ein Versuch des Kommentators mißdeutet werden, seinen Lesern einen Stein vom Herzen zu nehmen[166]. Aus dem Zusammenhang gerissen, wie er uns vorliegt, macht dieser Satz freilich einen etwas merkwürdigen Eindruck. Doch darf man getrost annehmen, daß unter „Kopf“ hier das Haupt des mystischen Leibes gemeint ist. Es formt und leitet den Körper, dessen Sein und Leben von ihm abhängt, dennoch kann dieser Leib nicht die ganze gottmenschliche Vollkommenheit des Hauptes verkörpern. Daher hat die Kirche — also der ganze mystische Mensch mit Haupt und Körper — mehr im Kopf, als sie (durch ihren Leib) erkennen läßt.

Gregor von Nyssa

Gregors fünfzehn Homilien zum Hohen Lied lassen auf den ersten Blick den starken Einfluß erkennen, den die Auslegung des Origenes auf sein Denken ausgeübt hat[167]. Doch ist Gregor ein zu tiefer und selbständiger Denker, um diesen Einfluß zur direkten Abhängigkeit werden zu lassen. Im Vollbesitz der Gedankenwelt Plotins, von dessen Seinslehre er allerdings abweicht[168], unterbaut er seine Darlegungen mit den eigenen gründlichen Spekulationen über Gott, über das Verhältnis der Geschöpfe zu ihm und ganz besonders über das Wirken des Hl. Geistes. So verläßt seine Exegese die strenge Dreiteilung des Origenes, indem sie die grammatikalische Deutung beiseite läßt und gleich mit der psychischen Allegorie beginnt. Diese steht durchaus im Vordergrund seiner Betrachtungen, während die Kirche selbst nur selten erwähnt wird. Dennoch ist der ganze Kommentar von der ekklesiologischen Deutung der Braut gewissermaßen untermalt. Wo er die Kirche ausdrücklich erwähnt, spricht er so, daß man annehmen darf: Seele, Menschennatur und Kirche hätten nebeneinander denselben Platz im Bild der Braut des Hohen Liedes. Wenn diese Feststellung auch nicht in dem Sinn gezwungen werden darf, als könnte man nun einfach alles was Gregor über die Seele sagt, auf die Kirche übertragen[169], so zeigt doch der geringe Wert, den

[165] PG 87/2, 1548 ff.
[166] PG 87/2, 1661 zu HL 4, 12.
[167] PG 44, 755—1120; s. insbesondere prooem. (PG 44, 763 B).
[168] H. Urs v. Balthasar, Der versiegelte Quell, Salzburg 1939, 13—15.
[169] Vgl. hiezu die Deutung des Nilus, weiter unten.

er offensichtlich auf eine klare Trennung dieser Deutungen des Brautbildes legt, daß er bereit ist, vielerorts das eine für das andere eintreten zu lassen. Dennoch soll hier nur das ausdrücklich über die Kirche Gesagte herangeholt werden, wenn auch die erwähnte Auffassung zu Folgerungen über Gregors Kirchenbild Anlaß gibt, die nicht übersehen werden sollen.

Zunächst ist es — wie bei Origenes — wieder die Kirche, die in die Ursünde verstrickt, im Dunkel ihres Hauses wohnt und der das Wort durch die Propheten über die Fallstricke des Gesetzes hinüber zuruft: „Mach dich auf, meine Freundin, du meine Schöne, und komm ...[170]." Die Schattenbilder dieser Prophetien wird dann, in den späten Tagen der Erfüllung, das Evangelium verschwinden lassen. Das Erscheinen Christi wird die dumpfe Luft ihres Hauses mit himmlischer Helligkeit erfüllen, so daß die Braut nicht mehr auf das spärliche Licht angewiesen bleibt, das durch die Fenster der Propheten hereinströmt, da das wahre Licht selbst, mit seinen evangelischen Strahlen alles durchleuchtet. Sie hört den Zuruf des Bräutigams, erhebt sich freudig und getröstet und kommt herbei, von strahlender Schönheit erleuchtet. Nun nennt sie der Bräutigam schon seine Taube. Sie ist sein Spiegelbild und darum kann sie nur schön sein, denn der Spiegel hat ja das Bild jenes Schönen empfangen, aus dem die Schönheit Gottes selbst hervorbricht[171]. Daher — fährt Gregor nun ohne Übergang fort — ist auch das Spiegelbild der Menschennatur erst dann schön geworden, als diese sich dem Schönen nahen durfte und vom Bild der göttlichen Schönheit geformt wurde. Kirche und Menschennatur spiegeln also die göttliche Schönheit des Wortes in gleicher Weise und durch denselben Vorgang der Menschwerdung wieder. Diese Gleichsetzung deutet darauf hin, daß die Kirche und die in Christus gottverbundene, durch den Erlösertod allen Menschen zugänglich gemachte, gnadenhaft erhobene Menschennatur in Gregors Augen so gut wie identisch sind, was auch in der Folge noch öfters durchklingen wird. „Wie sie nämlich das Aussehen der Schlange hatte, solange sie am Boden lag und auf diese hinsah, genau so nimmt sie nunmehr, nachdem sie alles Böse hinter sich geworfen hat, aufrecht dem Guten gegenüberstehend, die Gestalt dessen an, auf den sie jetzt schaut. Sie schaut aber auf das Urbild der Schönheit selbst." Da sie sich dem Lichte nähert, wird sie selbst zum Licht. Aus dem Licht aber leuchtet das Bild jener Taube, deren Sichtbarwerden die Herabkunft des Hl. Geistes bedeutet[172].

So zeichnet Gregor die Kirche als die vom göttlichen Bräutigam erhobene Natur des Menschen, die im vollen Licht der Gottheit dasteht und die urbildliche Schönheit des Wortes widerstrahlt, mit dem sie durch die Gnade aufs innigste vereint ist. Es liegt nun nahe, den Blick von dieser gemeinsamen, gnadenhaft erhobenen

[170] PG 44, 865 D ff zu HL 2, 10—13.
[171] PG 44, 868 C.
[172] PG 44, 868 D.

Natur des Menschen auf die einzelnen Seelen zu wenden, in denen sie ihre jeweils konkrete Wirklichkeit erlangt. Man sieht, daß hinter dem Abgleiten Gregors von der Menschennatur zur Einzelseele und zur Kirche, das System seines theologischen Weltbildes selbst steht. Es ist dies der Gedanke an die konkrete Einigung der Menschennatur in der Menschheit Christi, begonnen durch die Menschwerdung des Wortes, vom einzelnen vollzogen in den Sakramenten, vorab der Taufe und der Kommunion. Ausgehend von Jo 17, 21 bezeichnet Gregor die Herrlichkeit Gottes als das Band der Einheit zwischen Vater und Sohn. Diese Herrlichkeit ist der Hl. Geist, den er den Aposteln mitteilt (vgl. Jo 20, 22). Er empfing sie — obwohl sie das Wort schon von Ewigkeit her besaß — „als er sich die Menschennatur umwarf", den Mantel, der seine göttliche Herrlichkeit zwar vor den Augen der Menschen verbarg, sie aber nicht unsichtbar machen konnte, denn diese Menschennatur selbst wurde vom Hl. Geist wieder verherrlicht: wodurch „die Herrlichkeit des Geistes allen zuteil wird, die mit ihr verwandt sind, angefangen bei den Jüngern."[173]

„Ich sah ihn von Angesicht zu Angesicht, den Immerwährenden, der um meinetwillen aus meiner Schwester, der Synagoge, in Menschengestalt erschien. In ihm ruhe ich aus und werde selbst seine Wohnung."[174] Diese Worte kann nur die Kirche sprechen, als die von Christus erhobene Natur des Menschen, die in ihm als ihrer höchsten Erfüllung ausruht, während er in ihr weiterlebt. Freilich wird hier das Bild der zunächst sündigen, später in Christus geheiligten Kirche entzweigeteilt: Die Synagoge ist jetzt nicht mehr die „ungezogene" Kindheit der Kirche, sondern ihre Schwester, der nur die Verheißung zuteil wurde, nicht die Erfüllung selbst. Diesen Übergang von der Synagoge zur Kirche, der meist als Personeinheit, seltener als Geschwisterschaft aufscheint, wird man wohl nur durch einen Blick auf Maria heilsgeschichtlich nachweisen können. In ihr, der Jungfrau-Mutter, dürfen wir die Begegnung von Synagoge und Kirche verehren, den Brennpunkt, in dem beide ihre intensivste Vollkommenheit erreichen. Denn, wie sich die Synagoge in der herangereiften Jungfrau zur höchsten Vollendung und restlosen Erfüllung ihrer Berufung verdichtet, so entfaltet sich die Kirche aus der Mutter, die das göttliche Wort unter dem Herzen trägt und der Welt den Gottmenschen schenken wird. An ihm darf die Menschheit teilhaben, um das neue Leben der Gnade, das göttliche Leben des Hl. Geistes, zu finden.

Wenden wir uns nun wieder der Kontinuität der Kirche, als vorchristlicher Verheißung und christlicher Erfüllung zu, so finden wir sie schwarz vom finsteren Heidentum her, dem sie gehuldigt, solange Christus sie noch nicht zu seiner Braut erkoren hatte, denn

---

[173] PG 44, 1117 A.
[174] PG 44, 884 A. H. Urs v. Balthasar a. a. O. S. 87.

sie wohnte, durch das weite Tal der Unwissenheit getrennt, fern von der wahren Erkenntnis Gottes. Als aber die Sonne der Wahrheit aufgegangen war und nun mit ihrem hellen Gnadenstrahl auch in die fernsten Winkel der Welt das göttliche Licht trug, da kamen diese Völker aus der Ferne herbei, wie die Königin von Saba zu Salomon, während Israel böswillig seine Augen verschloß[175]. Auch hier denkt Gregor wieder an die Natur, die Heiden und Heidenchristen gemeinsam besitzen, nur ist es bei den Heiden noch die gefallene, leblose Natur, die erst von Christus im Schoß der Kirche ihre neue, strahlende Schönheit erhält.

Sie ist es, die nun dem Bräutigam zuruft: „Küsse mich!" Denn so oft ihr Gott im Zeitalter der bloßen Verheißung erschienen war, so oft hatte sie ihn auch angefleht, wiederzukommen. Ihre Sehnsucht nach ihm ist ständig so groß, als hätte sie ihn nie gesehen. Auch in der Zeit der Erfüllung kann sie an ihm nicht satt werden: Je mehr er sich ihr hingibt, um so größer wird ihr Hunger nach ihm. So haben die Propheten des Alten Bundes und die Heiligen des Neuen Christus geliebt. So liebt ihn auch seine Braut, die Kirche[176].

Erstmalig verkörpert sich diese Haltung in Johannes, der beim Abendmahl an der Brust des Herrn lag und wie ein „Schwamm sein Herz an die Lebensquelle legte" um durch übersinnliches Saugen an den Brüsten Christi sein eigenes Herz mit dem kostbaren Blut der Mysterien zu füllen. Nun kann uns dieser Mystiker des göttlichen Wortes seine vollen Brüste reichen, die von all den Gaben überströmen, die er an der Quelle geschöpft hat. Wie er, so reicht auch die Kirche ihren Kindern die Brust, die aus dem Lebensstrom des ihr einwohnenden Christus ununterbrochen nachgefüllt wird, als die lebendige Fassung jenes unversiegbaren Quells, an dem nur die eigenen Kinder ihren Durst löschen dürfen[177].

Diese Brüste lobt der Bräutigam, denn sie machen die Kirche zur Quelle der wahren Lehre und des wahren Lebens. Er gibt ihr jetzt das Lob zurück, mit dem ihm die Braut zu Beginn des Liedes entgegengekommen war. Jetzt ist sie durch ihre guten Werke seine Schwester geworden, oder sie hat durch ihre Wiedergeburt in der Gnade die Jungfräulichkeit zurückerlangt und ist nun seine Braut. Nicht mehr Milch fließt aus ihren Brüsten, wie sie Kinder brauchen, die erst heranwachsen müssen, sondern edelster Wein, den nur solche würdig zu genießen verstehen, die sich der Vollkommenheit nähern[178]. Alle, die mit Götzen Unzucht getrieben haben, sind jetzt seine jungfräuliche Braut geworden; denn er hat unserer Natur in der mystischen Wiedergeburt die Jungfräulichkeit wiedergegeben. So wird die Kirche als Braut des Wortes ein-

---

[175] PG 44, 909 B zu HL 3, 9.
[176] PG 44, 777 C zu HL 1, 2.
[177] PG 44, 785 C zu HL 1, 2.
[178] PG 44, 953 D zu HL 4, 10.

geführt in das Brautgemach der Mysterien. Engel harren dort der Ankunft des Königs, „während die Kirche zu jener Seligkeit zurückgeführt ist, die ihrer Natur zusteht“[179]. Eine gnadenlose Menschennatur ist in seinen Augen offenbar nur eine Konstruktion, nur formlose Verzerrung. Das Mysterium unserer Wiedergeburt wurzelt in der Annahme unserer gebrechlichen Natur durch das Wort, aus dem makellos reinen Körper der Jungfrau, wodurch das Gemeingut dieser Natur für immer geheiligt und vor dem Gifthauch des Verderbens unangreifbar bewahrt bleibt. Dies geschieht in der Gemeinschaft der Menschen, die Christus durch den Glauben zugewachsen sind und die er seinem Körper als Glieder anfügt, geeint in den Sakramenten, durch die er seinen Leib, die Kirche, ernährt[180]. Demnach vollendet Christus unseren gemeinsamen Körper, so daß man sagen darf: Wer die Kirche betrachtet, der schaut zugleich auf Christus, der sich durch Angliederung der Geretteten aufbaut und durch sie immer größer wird. In diesem Sinne will uns auch Paulus als Jungfrauen dem Gottmenschen angeloben, indem er unseren Seelen den Brautschmuck anlegt und das Einswerden zweier Menschen zu einem Körper mit dem sakramentalen Mysterium der Einigung Christi und seiner Kirche vergleicht: Sakramental im Sinne des Nachvollzugs in der christlichen Ehe ebenso wie im Sinne des Erstvollzugs beim letzten Abendmahl durch Christus und seine Jünger[181].

Die eingehende Schilderung der Schönheiten der Braut zu Beginn des vierten Kapitels gilt der Kirche als dem Körper Christi, und seine einzeln aufgezählten Teile, wie Augen, Haare, Zähne, Lippen, Wangen usw. werden nun wieder als Propheten, Apostel und andere Auserwählte der Kirche oder auf ihre Eigenschaften gedeutet[182]. Dies wiederholt sich dann zu 5, 13—16, wobei diesmal der Bräutigam gepriesen wird[183]. Da nun die Kirche der Körper dieses Bräutigams ist, der ihr Gesicht nach seinem Charakter prägt, weshalb wir in ihren Zügen sein Bild wie in einem reinen Spiegel erkennen können, gilt das ihm gespendete Lob auch ihr.

Die Narde, die der Braut den Wohlgeruch des Bräutigams vermittelt, deutet als Sinnbild des Evangeliums — das vom Körper der Kirche ausgehend, den Wohlgeruch Christi über die ganze bewohnte Welt, ja im gesamten All ausströmt — auf die Zusammengehörigkeit beider, ja sogar auf ihre Einheit. Denn wie im Sinnbild die Braut durch Vermittlung der Narde den Wohlgeruch des Bräutigams von sich gibt, so verbreitet in der Wirklichkeit die Kirche die Offenbarung und die Gnade Christi durch das Evangelium in der Welt[184].

---

179 PG 44, 997 A zu HL 5, 2.
180 PG 44, 1048 BC zu HL 5, 9.
181 PG 44, 836 D zu HL 1, 15 f (Eph 5).
182 PG 44, 917 C.
183 PG 44, 1061 ff.
184 PG 44, 825 C zu HL 1, 12.

Die Menschheit, in Christus wiedergeboren, belebt nun eine neue Welt:

„Eine Weltschöpfung ist die Gründung der Kirche, in der, nach des Propheten Ausspruch, eine neue Himmelsfeste geschaffen wird: Es ist die Feste des Glaubens an Christus, wie Paulus sie nennt. Eine neue Erde wird bereitet, die den Regen trinkt, der auf sie herabströmt. Ein anderer Mensch wird geformt, erneut nach dem Bilde des Schöpfers, gemäß der Geburt von oben. Ein neues Geschlecht der Himmelslichter entsteht, von dem es heißt: ‚Ihr seid das Licht der Welt'[185] oder ‚unter denen ihr strahlt wie die Leuchtgestirne der Welt'[186]. Wie der Mensch, der auf die sinnliche Welt hinblickt und die Weisheit erwägt, die in der Schönheit der Wesen aufstrahlt, durch das Gesehene hindurch emporspürt zur unsichtbaren Schönheit und zum Urquell aller Weisheit, dessen Ausstrom dieses Weltall gebildet hat, ebenso erkennt, wer auf die neue Welt schaut, als welche die Kirche erschaffen ward, in ihr den, der alles in allem ist, und er wird in seiner Einsicht von all dem, was wir durch den Glauben erfassen und begreifen können, zum Unerfaßbaren emporgelenkt[187]."

Im Nachvollzug der Gesinnungen Christi, seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung zum neuen Leben, deren Vorgabe er in der Taufe empfangen hat, reift der Mensch zu Christus heran, den er auf Erden im Spiegel der Kirche erkennt, mit dem er sich, als deren Glied, im mystischen Einswerden der Sakramente verbindet, und in dem er sich einst von Angesicht zu Angesicht wiederzuerkennen hoffen darf.

Wenn nun Gregor die Kirche mit einem Garten vergleicht, bewässert von der Lehre des Evangeliums, aus dem seine Blumen und Sträucher das Leben des Glaubens empfangen[188], wenn er in diesem Garten Apostel und Evangelisten als kostbare Blumen heranwachsen läßt, denen der laue Mittagswind Ströme des Wohlgeruchs entlockt, eines Duftes, den die ganze Welt erfrischt einatmen darf[189], so läßt er seiner dichterischen Begabung freien Lauf, die hier wie anderswo manchem Gedanken, den sein betrachtender Geist erspürt, einen farbenfreudigen Ausdruck verleiht. Wie Hippolyt, so bezieht auch Gregor nicht nur das Brautbild, sondern auch manches andere Motiv des Hohen Liedes sowie selbsterdachte Gleichnisse auf die Kirche. Danach ist sie das beseelte Schiff, das uns, von Hierarchen gesteuert, sicher durch den Ozean der Betrachtungen fährt, in denen wir die Offenbarungen Gottes zu verstehen und uns anzueignen bemüht sind. Seine Segel schwellt das Wehen des Hl. Geistes, der durch das Gebet der Gemeinde herbeigefleht wird, um dem Schiff den rechten Kurs zu verleihen[190].

Sie ist ferner das Bett Salomons, umgeben von allen, die Gottes Waffenrüstung angelegt haben. Sie alle gehen auf Israel zurück,

---

185 Mt 5, 14.
186 Phil 2, 15.
187 PG 44, 1049 C—1052 A zu HL 5, 11. Vgl. H. Urs v. Balthasar a. a. O. S. 148 f.
188 PG 44, 977 A zu HL 4, 12 ff.
189 PG 44, 985 A zu HL 4, 16.
190 PG 44, 1016 B zu HL 5,5.

dessen zwölf Stämme die Gemeinschaft des gotterkorenen Adels darstellen. Eine Kampfgemeinschaft bilden seine sechzig Auserwählten, eines ist das Bett, das sie umstehen, und eine die Braut. So bilden sie unter dem einen Feldherrn, der sie anführt, angespornt durch ihn, der sie zum Kampfe aufruft und gleichzeitig der eine Bräutigam ist, einen einzigen Körper[191].

Die Kirche ist auch die Sänfte Salomons, deren einzelne Teile die Glieder der Kirche und ihre kirchliche Sendung versinnbilden. Während die überall verteilten Edelsteine das reine Gewissen der Laien darstellen und deren gottgeweihte Jungfräulichkeit, gelten ihre silbernen Säulen, die purpurnen Kissen und die goldene Kopflehne, nach dem Wort des Völkerapostels[192] als Sinnbilder der Apostel, Propheten und Kirchenlehrer[193]. Sie ist Salomons goldene Krone, die das Haupt des Bräutigams wie ein Diadem aus lebensprühenden Steinen umschließt, aus lebendigen Steinen, die in Liebe gefaßt sind. An diesem Hochzeitschmuck hat der Bräutigam seine innige Freude, denn in diesen Steinen strahlt die blendende Schönheit der Tugenden seiner Braut auf[194].

Nach 1 Tim 3, 15 ist sie das Haus Gotttes, Säule und Grundfeste der Wahrheit. Diese Säule ruht selbst auf Säulen von Marmor, die auf goldenem Sockel stehen. Sie sind die Apostel, die durch ihr Leben und ihre Lehre den ganzen Bau der Kirche stützen. Ihr goldener Sockel ist die menschgewordene Wahrheit, als Fundament des göttlichen Gebäudes. Der Marmor jedoch bedeutet die beharrliche Liebe zu allem, dessen Güte auf die Vollkommenheit Gottes zurückgeht, eine Beharrlichkeit, die den Menschen die Festigkeit und den Glanz der wahren Tugend verleiht[195].

Die göttliche Güte und Wahrheit ist also zum Fundament der Kirche geworden, indem sie die Gestalt der Knechte angenommen hat. Zum Preis für das Leben der Welt hat sie sich hingeopfert. Sie ist arm geworden, damit wir unseren eigenen Reichtum aus ihrer Armut schöpfen können und in der Gestalt ihrer Knechtschaft zu Herrschern emporwachsen dürfen. Diese Herrscherwürde der Braut Christi zeigt sich in ihrer Schönheit als die himmlische Stadt Gottes, das Jerusalum der Verheißung, als die freie Mutter ihrer befreiten Kinder. In ihren Mauern wohnt der grenzenlos Erhabene und verherrlicht sie durch seine heilige Gegenwart. Ihre Schönheit ist die Schönheit des Herrschers, der in ihr Wohnung nimmt, leuchtend von Wahrheit, Gerechtigkeit und Sanftmut. Auch die Seele, die solche Tugenden pflegt, wird in derselben Schönheit erscheinen, würdig, an den ewigen Freuden ihrer himmlischen Mutter, der verherrlichten Kirche, teilzunehmen[196].

---

191 PG 44, 904 f zu HL 3, 7.
192 I Kor 12, 28.
193 PG 44, 912—913 zu HL 3, 9—10.
194 PG 44, 916 D zu HL 3, 11.
195 PG 44, 1077 A zu HL 5, 15 (1 Kor 3. 11).
196 PG 44. 1097 CD zu HL 6, 3.

Mit diesem Aufblick führt Gregor das Kirchenbild seiner Homilien zu Ende. Was aus ihm am stärksten hervortritt, ist das Ringen um die Einheit der menschlichen Natur. Gregor möchte ihr sichtlich gerne über die Tatsache hinaus, daß sie allen Menschen gemeinsam ist, eine Realität in sich selbst verleihen und zwar nicht so sehr als eine Art von Überentelechie, sondern vielmehr als den gemeinsamen Stoff, aus dem die Menschheit geformt ist[197]. Er ringt sichtlich darum, diese überindividuelle Wirklichkeit — die in unseren Augen nicht mehr als eine Seins- und Tätigkeitsstruktur ist — in ihrer Eigenart so zu erfassen und zu formulieren, daß er aus der Menschwerdung des Wortes die „Vergöttlichung" der Menschheit ableiten kann, ohne dabei den Menschen seiner Individualität zu berauben.

Dabei kann nicht bezweifelt werden, daß sich auch Gregor der Tatsache bewußt war, daß eine physische Einheit der Menschennatur nur in Adam verwirklicht war, die der Menschheit aber durch die Sünde nicht zum Heil, sondern zum Verderben werden mußte. Wollte also Christus als der neue Adam „Stammvater eines neuen Geschlechtes" werden, das durch seinen Ursprung aus ihm am Leben der Gnade — im Sinne Gregors: an der Vergöttlichung[198], am Hl. Geist — teilhaben sollte, so mußte er die menschliche Natur selbst besitzen und überdies noch durch einen besonderen Vorgang, ein Mysterion, die Menschen aus seiner Menschheit zeugen.

Dies geschieht erstmalig, indem er die Taufe der Jünger vornimmt[199], durch die sie im Wasser und im Hl. Geist von der Sünde reingewaschen werden und nun die junge Kirche bilden, mit der er sich im Abendmahl körperlich eint. Zwischen dieser ersten und der nächsten Kommunion der jungen Kirche liegt der Kreuzestod, der sich darum mystisch im Schoß der Kirche vollzieht[200]. Darum ist der Auferstandene auch der Erstgeborene, der aus diesem Schoß hervorgeht, und darum gebiert sie auch fortwährend Christus aufs neue in den Menschen, an denen sie Christi Tod, sein Begräbnis und seine Auferstehung wiederholt[201]. Am Kreuze wurde das gottmenschliche Weizenkorn, das im Acker der Kirche lag, aufgespalten: in das Fleisch, als das kostbare Gefäß der Seele; in das Blut, als

---

[197] PG 44, 1056 B. 1085 B (φύραμα = Teig). 1048 B (das Gemeinsame der Natur); vgl. Oratio catech. c. 32 (PG 45, 80 B); Contra Eunom. l. II (PG 45, 533 A). — Die Frage ist nun näher untersucht von A. Lieske; s. das vorausgehende Heft dieser Zeitschrift, oben S. 317—329.

[198] Contra Eunom. l. III (PG 45, 609 A). — Vgl. J. B. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 196—199.

[199] Wahrscheinlich Jo 13. 9. Vgl. J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Paris 1944, 30 ff.

[200] PG 44, 916 D. Zu der den Vätern so geläufigen „Bluthochzeit" am Kreuz vgl. H. Rahner, Mater Ecclesia, Einsiedeln 1944, passim. Auch S. Tromp, De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce: Gregorianum 13 (1932) 489—527, Anm. 2—6. 16.

[201] Methodius, Convivium VIII, 7 (PG 18, 149); Cyrillus von Jerusalem, Catech. myst. 3, 1 (PG 33, 1088 f). — Weitere Belege s. bei S. Tromp, Ecclesia sponsa virgo mater: Gregorianum 18 (1937) 18.

den „Träger des Lebens"; und in das Wasser, als den „Träger des Geistes", das, zum lebendigen Blut gehörig, den lebendigen Christus durchpulst hatte. So ist das Weizenkorn im Schoß der Kirche verdorben und wird hundertfältige Frucht bringen, sobald der Hl. Geist die Seele Christi zurückruft und mit dem Feuerstrahl seiner Herabkunft den Acker der Kirche erwärmt. Ebenso wurde die Kirche im „Jordanwasser" getauft, das von Christus und dem Hl. Geist geheiligt worden war. Sie wurde auf den kommenden Tod Christi getauft, der sich in ihrem Schoß vollzogen hat und ist nun der Fels, aus dem der Lanzenstoß das Wasser der Seitenwunde Christi „herausgepocht" hat.

Dieser heilige Leib Christi bleibt nach wie vor physiologisch zerstört. Die Auferstehung war ja keine Heilung im medizinischen Sinn: Dieser Leib klafft immer noch von Wunden, die ein Leben, naturwissenschaftlich gesehen, unmöglich machen. Fleisch, Blut und Wasser bleiben nach wie vor physiologisch getrennt, obwohl der Körper des Auferstandenen, von der Seele Christi belebt, einen einzigen Organismus des neuen Lebens bildet. Dieses neue Leben des Auferstandenen ist höher dimensioniert als das irdische Leben der Menschen, es ist geistdurchdrungen und zwar in einem solchen Ausmaß, daß es von den biologischen Funktionen des Körpers unabhängig bleibt. Das am Kreuzesholz vergossene Blut und Wasser der Herzenswunde Christi jedoch findet in den Sakramenten der Kirche, vorab im Sakrament des Altars, in der Taufe und in der Buße, sein mystisches Fortleben. Somit hält die Kirche in ihren Sakramenten den todwunden und doch lebendigen, vom Hl. Geist durchglühten Körper Christi in ihren Armen.

Im Glauben, durch den der Mensch, vom Hl. Geist gezeugt, geistig mit Christus geeint wird, geschieht die mystische Empfängnis dieser Umarmung[202], doch muß der Mensch den Tod des Erlösers nachvollziehen, will er das Leben des Auferstandenen erlangen. Dieses mystische Sterben und Wiedergeborenwerden vollzieht sich in den Sakramenten, vorab in Taufe, Kommunion und Firmung[203].

Dem Bad im Wasser der Seitenwunde, das ja symbolischer Träger des ihm wieder innewohnenden Geistes Christi und damit, im besonderen Sinne, des Hl. Geistes ist[204], und das, nunmehr lebendig bleibend, unentwegt aus der offenen Seitenwunde „strömt", folgt die körperliche Vereinigung mit Christi Fleisch und Blut, die als Bestandteile einer organischen Einheit überirdischer Art Träger des

---

[202] Oratio catech. c. 37 (PG 45, 93 A); In s. Pascha or. 1 (PG 46, 604 D). — Theodoret, In CC (PG 81, 84 f); Gregor d. Gr., Moral. 19, 12; (PL 76, 108); Ambrosius, In Ev. Luc. III, 38 (PL 15, 1605).

[203] PG 44, 1048 BC.

[204] PG 44, 801 B. 944 D; De baptismo (PG 46, 420 D). — Vgl. Aufhauser a. a. O. 180 ff. Daniélou a. a. O. 26 ff. — Für die Geistsymbolik des Wassers: Gen 1, 2; Ps 22, 2; 45, 5; Sir 15, 3; Jo 3, 5; 7, 37—39; Apok 7, 17; 21, 6.

neuen Lebens Christi sind. Durch diese innige Berührung mit ihm greift die Kraft des göttlichen Lebens Christi auf uns über, wie eine glühende Kohle alles in Glut versetzt, was sie berührt (um den berühmten Vergleich Cyrills von Alexandrien zu gebrauchen)[205]. Endlich erfolgt in der Firmung die direkte Mitteilung des Hl. Geistes.

Hat das Taufwasser den Menschen am Tode Christi geistig teilnehmen lassen, wodurch er seine Todesschuld an Sünde und Satan rechtlich abgetragen hat und gleichzeitig im neuen Leben des Taufwassers zum Adoptivsohn des Vaters geworden ist, so verbindet ihn das Abendmahl auf besondere Weise mit dem Wort. Ist es doch, durch die Vereinigung mit den Gestalten, deren Getrenntsein die Fortdauer der physiologischen Zerstörtheit des Körpers Christi versinnbildet, der körperlich-mystische Nachvollzug des Todes und der Auferstehung Christi und damit die notwendige, raum-zeitliche Ergänzung der geistig-rechtlichen Wirklichkeit des Taufmysteriums: Ein körperliches Sterben und Auferstehen mit Christus, das, im ersten Empfang der heiligen Gestalten mystisch begonnen, durch den Tod des Menschen in der Gnade und seine Auferstehung am jüngsten Tag sichtbar vollendet wird.

Die Firmung endlich, bewirkt im Menschen, soweit er ihrer fähig ist, die „Besessenheit" vom Hl. Geist, die man als hervorragende Sichtbarkeit am Auferstandenen bezeichnen darf. Denn jetzt, da die Zeit des Verzichtens vorbei ist, kann die Gottnatur ihr menschliches Ebenbild in Christus völlig zu sich zurückholen und durchdringen, wodurch dieses zur uneingeschränkten, höchstmöglichen Manifestation der Gottheit des Wortes im Menschen wird und damit auch des innergöttlichen, von Vater und Sohn ausgehenden Lebens im Hl. Geist. Die Mitteilung dieses von Vater und Sohn ausgehenden Geistes, ist darum die Vollendung des trinitarischen Gleichklangs der christlichen Existenz in der Gnade, durch den auferstandenen Christus bewirkt[206].

Diese Gedankengänge waren Gregor ebenso bekannt, wie sie Allgemeingut der Väterzeit waren, doch fällt bei ihm die besondere Betonung der Menschwerdung als des Ortes der Heiligung einer, soweit irgend möglich, physisch einen und die Einzelindividuen gewissermaßen unter ihrem Mantel zusammenfassenden Natur auf. Gewiß steht er mit dieser Auffassung nicht allein da. Sollen aber die vielen Väterstellen, die für eine so weitgehende Natureinheit

[205] PG 44, 801 B. 825 B—828 A; In illud, Quando sibi subiecerit (PL 44, 1320); Oratio catech. c. 37 (PG 45, 93 f); Contra Eunom. l. IV f (PL 45, 637 B. 708 AC); Adv. Apollin. c. 42. 55 (PL 45, 1224 B. 1257 A). — Vgl. Daniélou a. a. O. 169 ff, ferner zur Frage der Werkzeuglichkeit der Menschheit Christi Th. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, Freiburg 1940, passim.

[206] PG 44, 1116 C—1117 B; Oratio catech. c. 37 (PG 45, 93 C); Adv. Macedon. (PG 45, 1301 C—1333 C), bes. n. 20—23 (1325—1331). — Vgl. S. Tromp, De Spiritu sancto anima Corporis Mystici, Rom 1932; Pius XII, Enz. „Mystici Corporis", Ausg. Graz 1946, S. 59. 60. 65. 72 f.

der Menschen sprechen[207], richtig verstanden werden, so kann es sich nur um die natürliche Einheit in Adam oder aber um die übernatürliche Einheit in Christus, dem zweiten Adam, handeln, die nicht anders hergestellt wird als durch den Glauben und die Sakramente der Kirche[208]. Ein anderes, „automatisches" Geheiligtwerden auf Grund der gemeinsamen Natur mit Christus gibt es nicht, auch wenn man verlangt, daß diese selbsttätige Wirkung im Glauben bejaht und im Sakrament nachvollzogen werden muß, um ihren Zweck gültig zu erfüllen. Doch ist es durchaus verständlich, daß Gregor mit einer solchen Lösung liebäugelt, weil sie seiner Sympathie für die endzeitliche Gesamtheiligung der Schöpfung besonders entgegenkommen würde. Dafür spricht sein Vergleich der Menschennatur mit einem Rohr, das durch Sünde und Tod der Länge nach durchspalten wurde. Werden nun die beiden Hälften am einen Ende (Christus) richtig aneinander gefügt, so ergibt sich ganz von selbst, daß sie auch am anderen Ende (Adam) und somit der ganzen Länge nach (Menschheit) wieder zusammengefügt sind[209]. Zur Erklärung dieses Zusammenhangs wird meist der gemeinsame Ursprung aus Adam, aber auch die Wesensgleichheit[210] und die Urbildlichkeit Christi[211] herangezogen. Doch weisen Gregors Schriften, wie aufgezeigt wurde, Stellen genug auf, aus denen klar hervorgeht, daß er sich der Fragwürdigkeit dieser Auffassung bewußt war. Letztgültig zeugen seine prachtvollen Homilien für die Kontinuität der Kirche als Braut Christi, beginnend mit der Urverheißung am Anfang der Menschheit, erfüllt durch ihre Verbindung mit dem göttlichen Wort in Jesus Christus, vollendet in ihrer triumphalen Verherrlichung am jüngsten Tag.

Cyrill von Alexandrien und verwandte Erklärer

Die wenigen Zitate aus Cyrill, die uns die Katene des Prokop von Gaza (gest. um 538)[212] überliefert, genügen, um festzustellen, daß er am Kirchenbild des Origenes kaum viel geändert haben dürfte. Bei ihm versinnbildet die Braut des Hohen Liedes ausschließlich die Kirche, soweit wir dies aus den Zitaten der Katene schließen dürfen. Wenn auch seine Ausdrucksweise gegenüber Nilus

[207] E. Hocedez, Notre solidarité en Jésus Christ et en Adam: Gregorianum 13 (1932) 373—403; H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, passim; S. Tromp, Ecclesia sponsa virgo mater: Gregorianum 18 (1937) 15 f.

[208] Vgl. C. Feckes, Das Mysterium der hl. Kirche, Paderborn 1935, 90 f.

[209] Adv. Apollin. c. 55 (PG 45, 1260 A).

[210] Contra Eunom. l. III (PG 45, 592 CD).

[211] Quid sit ‚Ad imaginem Dei' (PG 44, 1329 B).

[212] PG 87/2, 1545—1754. — Vgl. Bardenhewer V, 88; W. Riedel, Die Auslegung des Hohen Liedes, Leipzig 1898, 101—2; Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons und der altkirchl. Literatur II, Erlangen 1883, 244.

und Theodoret den Vorzug der Klarheit besitzt und man bei ihm weder abgeschmackte Vergleiche, wie etwa bei Philo von Karpasia oder Aponius, noch auch langweiliges Moralisieren feststellen kann — weshalb der Verlust seines Kommentars zu bedauern ist — so dürfen wir von seiner Darstellung dennoch keine Bereicherung unserer Kenntnis des Kirchenbildes seiner Zeit erwarten[213]. Er weckt unser Interesse, wenn er Christus mit einem Apfel vergleicht und die ihm eingegliederten Christen ebenfalls Äpfel werden läßt[214], oder wenn sich die Kirche ein unfruchtbares Tal nennt, weil sie ehemals, offenbar als unerlöste Menschheit, von den Dämonen, die sie beherrschten, ausgehöhlt worden war, während sie jetzt, vom fruchtbringenden Regen Christi durchsickert, in voller Blütenpracht dasteht[215]. Auch unterscheidet Cyrill genau zwischen den theologischen Wissenszweigen der Moral und des Dogma, die er mit den zwei Brüsten der Braut vergleicht[216]. — Mehr über diesen Kommentar zu sagen gestatten die knappen Zitate nicht, die uns Prokop übermittelt.

Das kurze Zitat Theophils von Alexandrien (gest. 412)[217], ebenfalls bei Prokop und in der Katene, die Eusebius zugeschrieben wurde, gibt uns keinen Aufschluß über das Kirchenbild dieses Autors[218], während das Didymus-Zitat, ebenfalls in beiden Katenen, diesen nur als moralisierenden Aszeten zeigt[219].

Isidor von Pelusium (gest. um 435) preist die Kirche als makellose Jungfrau, im Vollbesitz des wahren Glaubens. Sie hat den Vortritt unter all den Königinnen, Konkubinen und Jungfrauen im Gefolge des Königs[220], die sie alle an Würde bei weitem überragt. Dieses Scholion, das so stark an die spätere marianische Deutung der Braut anklingt, ist leider das einzige, das von Isidor zugänglich blieb[221].

Spätere Katenen, wie die des Polychronios, der nach Riedel[222] ebenso von Prokop abhängt wie die mit Prokop beinahe identische Handschrift des Neophytos Enkleistos oder die Umdichtung des Michael Psellos[223], die schon nach 1000 verfaßt, Gregors Homilien verarbeitet, sind — abgesehen davon, daß sie zu unserem Thema nichts Neues bieten — in ihrer Wiedergabe nicht ganz zuverlässig, da sie nicht nur Zitate, sondern auch

---

[213] PG 87/2, 1549—1749.
[214] PG 87/2, 1585 D zu HL 2, 5.
[215] PG 87/2, 1576 B zu HL 2, 1.
[216] PG 87/2, 1652 B zu HL 4, 6.
[217] Vgl. W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898. 102; Zahn a. a. O. 255.
[218] PG 87/2, 1629; J. Meursius, Opp. (Florenz 1746) VIII, 169.
[219] PG 87/2, 1561; Meursius, Opp. VIII, 147.
[220] HL 6, 7.
[221] PG 87/2, 1721.
[222] PG 87/2, 99 f.
[223] Neoph. Enk.: Cod. Monac. 369. — M. Psellos: Gallandii bibl. vet. patr. VI, 645—707.

freie Überarbeitungen enthalten, die das Bild der Vätertheologie entstellen und dadurch zu Fehlschlüssen verführen können[224].

Prokop selbst, der sich fünfmal zitiert, läßt uns das schöne Wort zur Kirche sprechen: „Wie du die Brüste des Bräutigams mehr liebst als Wein, so lieben wir, deine Nachahmer, deine Brüste, durch die du uns Unmündige in Christus, mit deiner Milch ernährst[225].“

Nilus der Ältere (gest. um 426) verrät sich in den Zitaten bei Prokop recht deutlich als rein aszetischer Schriftsteller, dem theologische Überlegungen nicht so am Herzen liegen wie moralisch-aszetische Hinweise, mit denen er etwa seine Mönche vor einer weniger pneumatischen Deutung des Hohen Liedes bewahren möchte. Der Versuch, das Kirchenbild dieses Autors nachzukonstruieren, zeitigt ein vom Muster des Origenes bereits stark abfallendes Ergebnis. Er allegorisiert mit großer Selbstverständlichkeit, doch hält er sich dabei meist an die psychische Deutung der Braut, die ja seinen aszetischen Zwecken viel besser entgegenkommt. Wo er dagegen über die Kirche spricht, vermißt man zunächst die organisch-lebendige Schau des Leibes Christi.

Er nennt die Heidenkirche die Braut, mit der sich Christus am Kreuze verlobt, während ihm die verräterische Synagoge den Dornenkranz aufs Haupt drückt[226]. Sie steigt aus der Wüste herauf, nach Myrrhe und Weihrauch duftend, zunächst weil sie mit Christus begraben war, dann aber, weil sie aus dem Staub der irdischen Dinge, durch deren rechten Gebrauch, wohlriechenden Puder verfertigt hat und schließlich, weil sie all das Staubige durch vernünftigen Gebrauch in den Wohlgeruch Christi verwandelt[227]. Er spricht von den Kindern und von den Früchten der Kirche; doch läßt er nirgends erkennen, daß ihm diese Bilder Ausdruck einer lebendigen Wirklichkeit sind, als welche die Kirche eine Einheit bildet, deren Glieder einander in ihrem Aufbau und in ihrer Wirkung zu einer körperhaften Gemeinschaft ergänzen[228].

Wenn er von den Zöglingen der Kirche spricht[229] oder von jenen Menschen, die in der Kirche als Lehrer wirken, bzw. in ihr die Jungfräulichkeit pflegen[230], so gewinnt man eher den Eindruck, von einer Aszetenschule zu hören als von einer Gemeinde der lebendigen Kirche Christi[231]. Wenig Verständnis für theologische Zusammenhänge verrät auch die kommentarlose Anweisung, man könne in der Braut des Hohen Liedes entweder die Seele oder die

---

[224] Zur Katenenfrage vgl. M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen (Theol. Studien d. Leo-Ges. 4), Wien 1902. Hier auch (S. 31. 61) über die Erwähnung des Didymus und Isidor. Riedel a. a. O. 97—104.
[225] PG 87/2, 1553 zu HL 1, 3.
[226] PG 87/2, 1636 D zu HL 3, 11.
[227] PG 87/2, 1624 C zu HL 3, 6.
[228] PG 87/2, 1652 AB zu HL 4, 6.
[229] PG 87/2, 1609 D zu HL 2, 14,
[230] PG 87/2, 1644 D zu HL 4, 3.
[231] PG 87/2, 1645 C zu HL 4, 3.

Kirche sehen[232]. Hier wird die psychische Deutung des Origenes unterschiedlos zur pneumatischen hinzugeschlagen, ohne zu beachten, daß bei Origenes die Seele als Braut des Wortes, nicht aber als Braut Christi erwähnt wird. Denn die psychische Deutung reicht ja über die Sphäre des Körperlichen hinaus. Darum ist die Kirche in ihrer Körperlichkeit Braut des körperlichen Christus, die Seele dagegen als Geistgeschöpf Braut des göttlichen Wortes. Diese Zusammenhänge scheinen den großen Aszeten weniger interessiert zu haben, wie das unterschiedlose Durcheinander von Seele und Kirche in seinen Ausführungen vermuten läßt, an welches dann ein und dieselben frommen Anmerkungen und Erläuterungen geknüpft werden.

Interessant ist dagegen die Bemerkung, daß die menschliche Weisheit (ἀνθρωπίνη σοφία) die Mutter der Braut sei[233], wobei zu untersuchen wäre, woher Nilus auf den Gedanken kommt, die Kirche — oder nach Belieben die Seele — zur Tochter der menschlichen Weisheit zu machen. Er scheint hier eine Auffassung zu vertreten, die wohl kaum das Ergebnis seiner eigenen Spekulation sein dürfte und die, aus der selbstverständlichen Art zu schließen, in der er sie anführt, seiner Zeit durchaus bekannt gewesen sein muß. Danach gäbe es in der Schöpfung eine Stufenfolge von Ebenbildern der göttlichen Weisheit, deren höchste der Herr am Beginn seines Waltens schuf „als erstes seiner Werke, in der Urzeit[234]“, bis herab zu ihrer menschlichen Manifestation, die — gnostisch gesprochen — dem Demiurgen die Körperlichkeit verleiht und so zum mitzeugenden Äon der „vergöttlichten“ Seelen wird. Die konkrete Personifizierung dieser Stufe des Weisheitsbildes wäre dann in Maria zu suchen, die in der Gemeinschaft Gottes den Gottmenschen zeugt und so zur „Miterlöserin“ der Menschheit wird. Diese Überlegung wirft ein nicht uninteressantes Streiflicht auf die Gedankengänge seiner Zeit, doch zeigt der Umstand, daß er so nebenher Gedanken von großem weltanschaulichen Gewicht erwähnt, ohne ihre weitreichenden Konsequenzen auch nur zu berühren, Nilus nicht gerade im Lichte eines Theologen, von dessen Ausführungen man für das Kirchenbild der Väterzeit wertvolle Aufschlüsse erwarten dürfte.

Philo von Karpasia

Der griechische Text der Auslegung des Hohen Liedes Philos von Karpasia (um 400) kann, wie er heute vor uns liegt[235], nur als Katenenauszug eines Kompilators verstanden werden, der an der rednerischen Ausschmückung seiner Allegorien keine Freude

---

[232] PG 87/2, 1652 D zu HL 4, 6; 1677 B zu HL 5, 2; 1736 D zu HL 7, 11.
[233] PG 87/2, 1737 D zu HL 8, 1.
[234] Spr 8, 22.
[235] PG 40, 9—154.

empfand. Neben längeren Ausführungen finden wir oft nur die Hauptgedanken oder den Vergleichspunkt in kurzen Worten notiert. Die Uneinheitlichkeit dieses Exzerptes, das neben mancher Plattheit auch schöne und originelle Gedanken enthält, erschwert das Hervorsuchen des ihm zugrunde liegenden Kirchenbildes. Die Frage, ob Philos Gedanken in den kurzen Exzerpten richtig wiedergegeben oder von geistlos kürzenden Abschreibern einfach mißverstanden wurden, wird auch durch den von Pet. Fr. Foggini 1750 als Kommentar des Epiphanius zum Hohen Lied herausgegebenen ausführlicheren lateinischen Text[235a] nicht gelöst, da sich die Abweichungen der vorhandenen Texte vorläufig der Kontrolle entziehen. Auch läßt sich aus dem vorliegenden Stoff das Vorhandensein eines theologischen Systems bei Philo nicht herauslesen. Aus all den Deutungen, die uns von den älteren Kommentatoren her bekannt sind, und manchem, was auf sein Kirchenbild keinen Bezug hat, sollen hier nur einige kennzeichnende Ausführungen hervorgehoben werden.

Die Braut des Hohen Liedes ist ihm fast durchwegs die Kirche. In diesem einen Punkt bleibt er sich einigermaßen konsequent. Sie bittet eingangs um den Kuß des Bräutigams, um die Berührung mit dem Einziggeborenen des Vaters, dessen Mund das Wort ist; denn, was der Vater will, sagt er uns durch den Sohn[236]. Solche Bemerkungen, die sich im ganzen Werk verstreut vorfinden, wenn sie auch leider nicht von der Kirche handeln, sind schlaglichtartige Zeugnisse der theologischen Bildung und mystischen Tiefe des Verfassers, der die johanneische Gedankenwelt ebenso gut beherrscht wie die Trinitätsmystik Gregors von Nyssa.

Wie bei Hippolyt sind die beiden Brüste des Bräutigams das Alte und Neue Testament, aus denen die Kinder der Kirche — ihren Verstand als Zunge gebrauchend — die Worte der Wahrheit saugen. Denn der Hl. Geist selbst füllt diese Brüste mit der Milch seiner Weisheit an, die er der Kirche in den heiligen Schriften zuführt[237]. Der Bräutigam muntert die Geliebte auf, sich dem Wohlgeruch seiner Salben zuzuwenden, „damit wir im Genuß dieses Wohlgeruchs den Gestank der abstoßenden Sünde verabscheuen[238]", fügt Philo erklärend hinzu. Dieses „wir" bedeutet die Kirche und gleichzeitig ihre Entfaltung in uns, ihren Kindern, die sie an die Brüste des Bräutigams hält. Die Salben sind die Symbole des einen Priesters und des einen Königs der neuen Heilsordnung. Durch den Genuß der Weisheit aus den Brüsten des Bräutigams, also des offenbarenden Wortes, gelangen wir in das Himmelreich; denn beide Testamente weisen uns den Weg dorthin. Darum lieben wir sie und stärken an ihnen beides: Glauben und

---

235a Vgl. Riedel a. a. O. S. 76 f.
236 PG 40, 36 A zu HL 1, 1.
237 PG 40, 36 BC.
238 PG 40, 37 AB zu HL 1, 2.

Geist[239]. „Eine ist die Kirche und doch spricht sie in der Mehrzahl: ‚Laufen wir!‘, denn wir vielen sind ‚einer in Christus Jesus‘[240].“

Hier folgt das neue Motiv des Martyriums als vollkommensten Ausdrucks der Nachfolge Christi. „Wir alle laufen hinter dem Wohlgeruch der Mysterien Christi her. Seitdem es Reliquien der Märtyrer gibt, laufen wir, dem Wohlgeruch der Salben Christi nacheilend, dorthin, wo sie liegen[241].“ Über die Größe ihrer Blutzeugen freut sich die gläubige Gemeinde, die Christus tragende Kirche. Diese Darstellung des Blutzeugen als Trägers der Wohlgerüche Christi, begegnet uns auch in der Deutung der Narde. Schon der silbergemusterte Goldschmuck der Braut (HL 1, 10) ist Sinnbild der Märtyrer, aber ebenso der Bekenner und Jungfrauen, die für den Glauben dulden und leiden, nicht nur in Zeiten blutiger Verfolgung, sondern auch im tiefsten Frieden, weil die Jungfrauen den engen und steilen Pfad der Tugend hinanlaufen und so die Blutzeugen nachahmen. Während der Bräutigam von diesem Schmuck zu ihr spricht, antwortet die Kirche dankend: Du bist es ja selbst, der den Duft des Martyriums über mich ausgegossen hat! Dein Martyrium und dein Wohlgeruch hat die Blutzeugen begeistert, für dich zu leiden, wie du für uns gelitten hast[242].

Durch das Wasser, das Blut und den Geist, die aus seiner Seitenwunde flossen, wurde Christus zum Bräutigam und die Kirche zur Braut. Mit seinem Herzblut wurde sie freigekauft und ihm angetraut, durch das Wasser getauft. Im Geist aber, der aus seiner Gottheit hervorgeht, ist sie mit ihm verbunden und reift zur Vollkommenheit heran. Der Märtyrer wiederholt den Vorgang der blutigen Opfergabe Christi im Schoß der Gemeinde und ist darum ihr Dank an den Bräutigam, durch den sie ihm ähnlich wird, im Nachvollzug seiner ursprünglich verdienstlos empfangenen Morgengabe. Darum ist sie in ihren Blutzeugen verwundet aus Liebe zu ihm[243] und gekreuzigt wie er[244].

Vormals, als Synagoge, hat sie ihren Weinberg nicht gehütet, das heißt, wie sie reumütig gesteht, sie hat das Gesetz nicht beobachtet[245]. Diese Einsicht fordert der Bräutigam von ihr in recht eindringlicher Form. Sie soll ihre Schönheit erkennen und soll sich bewußt werden, daß sie die einzig schöne unter all den abgeirrten und falschen Synagogen ist. Doch soll sie es nicht eigener Kraft und eigenem Verdienst zuschreiben, sondern der angenommenen Schönheit dessen, der schöner ist als alle Kinder der Menschen[246]. Durch das Bad der Wiedergeburt hat sie seine Schön-

---

[239] PG 40, 44 BC zu HL 1, 3.
[240] PG 40, 41 C zu HL 1, 3 (Gal 3, 28).
[241] PG 40, 41 C zu HL 1, 3.
[242] PG 40, 53 C zu HL 1, 11.
[243] PG 40, 64 A zu HL 2, 5.
[244] PG 40, 105 D zu HL 5, 8.
[245] PG 40, 48 D zu HL 1, 5.
[246] Ps 45, 3.

heit übernommen. Wollte sie aber vergessen, wie sie vormals aussah und was sie nun, durch das Geschenk des Einziggeborenen geworden ist, so mag sie der großen Herde auf der breiten, staubigen Straße folgen und bei den Sündern bleiben[247]. Denn einzig ihre Reue bewegt den Bräutigam, ihr seine Schönheit mitzuteilen: Nur durch die Reue wird sie schön[248].

Die Sänfte Salomons bedeutet das Fleisch, in dem der Einziggeborene seine Gottheit verbirgt, um als Mensch unter Menschen zu erscheinen. In diesem Fleisch Christi wächst die zum Genuß des Liebesmahls zusammengerufene Gemeinde der Heiligen zu einem Ganzen zusammen, nämlich zur Sänfte des Einziggeborenen, da die Kirche in der Gemeinschaft des Fleisches zum Körper Christi wird, daher auch Sänfte des göttlichen Wortes ist wie dieser. „Verherrlicht und traget Gott in eurem Leibe[249]!" Dies ist das Haus, das sich die Weisheit erbaut hat[250]. Es ist groß geworden in ihrem Schoß, denn die göttliche Weisheit ist die Mutter der Kirche[251]. Interessant ist der Versuch, die mißverstandene Stelle HL 8, 1 zu erklären. Sie lautet bei Philo: „Wer wird dich, mein Schwestersohn, an die Brüste meiner Mutter halten, um an ihnen zu trinken?" (Soll heißen: O, daß du mein Bruder wärest, der meiner Mutter Brust gesogen[252]!) Leider ist der Text an dieser Stelle offensichtlich korrumpiert und sehr unklar, doch läßt sich etwa folgender Gedankengang herausschälen:

Mutter der Braut ist die göttliche Weisheit. Aus ihr stammt das Wort, das zu uns herabgekommen ist. Es hat sich mit der menschlichen Natur, der Schwester der Braut, zum Gottmenschen Jesus Christus verbunden. Dieser, von der Braut in den Neuchristen immer wieder neugeboren und so zum Säugling verjüngt, saugt nun an den Brüsten der Weisheit, an den beiden Testamenten. Die drei Generationen, in denen die Weisheit hier aufscheinen würde, wenn der Gedankengang richtig ausgedeutet wurde, geben ein ziemlich gnostisch gefärbtes Bild der Heilslehre: den Ausgang der göttlichen Weisheit aus sich heraus, und doch in der göttlichen Natur verbleibend, in der Person des Wortes; dessen Sichtbarwerden in der Menschheit Jesu Christi, der sein gottmenschliches Leben fruchtbringend in den Neophyten entfaltet, die wiederum an den beiden Testamenten als den Brüsten der göttlichen Weisheit saugend, den Kreis schließen, in dem diese zu sich selbst zurückkehrt. Die Kirche wäre dagegen die Fruchtbarkeit der menschlichen Natur, die, in Christus vom Worte angenommen, immer neu befruchtet wird und immer neu gebiert.

---

[247] PG 40, 49 B zu HL 1, 7.
[248] PG 40, 72 A zu HL 2, 13.
[249] 1 Kor 6, 20.
[250] PG 40, 84 B zu HL 3, 9 (Spr 9, 1).
[251] PG 40, 117 B zu HL 6, 8. Vgl. hiezu auch N i l u s (oben 435), der hier von der menschlichen Sophia spricht: PG 87, 1737 D.
[252] PG 40, 137 B. Die Textkorrektur bei M i l l e r, a. a. O.

Die göttliche Weisheit umfaßt in der Person Christi die Kirche mit beiden Armen. Ihre Linke, Sinnbild des irdischen Lebens, bietet Reichtum und Ehre, die Rechte, Sinnbild der Ewigkeit, ungemessene Fülle der Jahre[253]. So mündet die Kirche, in den Armen der göttlichen Weisheit, in ihre Quelle zurück, göttliches Leben empfangend und vergöttlichtes Leben in ihren Kindern gebärend, denen es Seligkeit ist, der Stimme zu lauschen, die ihnen zuruft: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters! Nehmt in Besitz das Reich, das seit der Weltschöpfung für euch bereitet ist[254].“ Sie werden das Reich ewig in Besitz nehmen, ohne es jemals ganz zu besitzen, und im ewigen Beschenktwerden mit der unerschöpflichen Fülle des dreifaltigen Gottes die Seligkeit der ewigen Befriedigung ihres gleichewigen Dranges nach Vollkommenheit erlangen.

Theodoret von Cyrus

Den Kommentar Theodorets[255] kann man ruhig als einen dicken Strich unter den Ausführungen des Origenes über die ekklesiologische Seite des Brautbildes im Hohen Lied betrachten. Nüchtern, viel weniger originell und anziehend als das Werk seines großen Vorbildes, stellt er eine unwesentlich abgeänderte, rationalisierte Ausgabe desselben dar. An manchen Stellen wirkt sie eher wie eine Sammlung biblischer Zitate, die an Hand des Hohen Liedes etwas mühsam unter einen Hut gebracht wurden. Es handelt sich ja auch nur um ein Erstlingswerk des großen Theologen, dessen Breite von seinen übrigen Arbeiten so stark absticht, daß sogar die Echtheit mehrfach angezweifelt wurde.

Wenn Theodoret die hierarchische Würde der Kirche als deren sichtbares Antlitz bezeichnet, so läßt er damit zum erstenmal einen Akkord anklingen, der im Kirchenbild des späten Mittelalters die alles übertönende Dominante darstellen wird[255a]. Er weicht von Origenes ab, wenn er das Brautbett in HL 1, 15 als die Hl. Schrift deutet, in welcher der Bräutigam seiner Geliebten den Samen des Wortes gewährt, den sie empfängt, austrägt und als den Geist des Heiles gebiert[256], wobei wohl an die glaubenweckende Wirkung des Hl. Geistes in der Verkündigung der Kirche gedacht wird. Auch der Vergleich der Kirche mit der Sonne, welche die Augen blendet, oder mit dem Mond, der den Menschen das Licht der Sonne Christi vermittelt, solange sie durch die Nacht des Erdenlebens schreiten müssen, oder mit dem Morgenrot, das den Sieg der Sonne über die

---

[253] PG 40, 64 A zu HL 2, 6.
[254] Mt 25, 34.
[255] PG 81, 27—214.
[255a] PG 81, 64 D zu HL 1, 3.
[256] PG 81, 84 D ff. Vgl. Origenes, In CC hom. 2, 4; lib. 3 (GCS, Orig. VIII, 49, 1; 175, 3).

Nacht verkündet[257], stammt nicht nachweisbar von Origenes. Wenn er also dann und wann auch Gedanken vorlegt, die von dessen Muster oder dem anderer Väter, als deren Erbe er sich im Vorwort offen bezeichnet, abweichen, so bleibt sein Kirchenbild dennoch eine treue Kopie der Zeichnung des Origenes. Seine eingehendere Darstellung würde uns daher keinen neuen Einblick bieten und so mag es wohl genügen, den jungen Theodoret nur als eine der Stimmen im Chor jener Väter festzustellen, die in der Braut des Hohen Liedes die allegorische Vorausschau auf die lebendige Braut Christi erblicken.

Maximus Confessor

Reizvoll und interessant, ein Gemisch von Mystik, Psychologie und Gnosis, ist das Bruchstück des Kommentars von Maximus, das mit HL 6, 9 beginnt, also da, wo Gregor von Nyssa abbricht[258]. In diesen wenigen Seiten erweist sich Maximus als durchaus selbständiger Exeget, der von keinem Vorbild, nicht einmal — trotz mancher Anklänge — von Origenes abhängig genannt werden darf. Sein Kampf gegen Monophysiten und Monotheleten hat ihn offenbar zur Herausbildung klarer Begriffe, besonders bei Behandlung des Leib-Seele-Problems, angehalten, so daß manche seiner Ausführungen eine ausgesprochen scholastische Färbung besitzen, wie etwa der Satz: „... und darum erweist sie (die Zahl 200), daß unsere Natur aus Materie und Form zusammengesetzt ist" — ein Satz, der deutlich den Aristoteliker der Spätzeit verrät. Er wurde allerdings mitten aus einer etwas abenteuerlichen Zahlenmystik herausgegriffen, die aber gegenüber ähnlichen Versuchen — des viel älteren Aponius etwa — immer noch ganz annehmbar genannt werden darf[259].

Maximus sieht in der Braut des Hohen Liedes durchwegs die Kirche, und zwar in ihrer besonderen Berufung zum mystischen Lehramt: Sie ist die Lehrerin der Seelen, die sie im Bad der Wiedergeburt geboren hat. Ihr Ruhm ist die Erleuchtung und Reinigung ihrer Schülerinnen. HL 6, 9 wird dann als Lobgesang dieser Jüngerinnen gedeutet: „Wahrhaft bewunderungswürdig ist unsere Lehrerin, denn sie schreitet mit den Seelen, die sie belehrt, immer tiefer in die Erleuchtung der Gnosis hinein, indem sie vor ihnen — die sich durch die Reinigung von den Werken der Finsternis abgewandt, aber die Werke der Gerechtigkeit noch nicht angefaßt

---

[257] PG 81, 177 B zu HL 6, 9.

[258] PG 87/2, 1756—1780. In der Zuteilung des Kommentarfragments an Maximus Confessor folgen wir Riedel a. a. O. 96 f. Vgl. auch Faulhaber a. a. O. 19. Diese Stellungnahme müßte indessen noch genauer begründet werden, da der Text des Kommentars wörtlich auch im Hohenliedkommentar des Michael Psellos (PG 122, 664 ff) aufscheint.

[259] PG 87/2, 1777 C zu HL 8, 12.

haben — wie das aufgehende Morgenlicht die vorläufig unfaßbaren Mysterien verbirgt, um ihnen dagegen jene Geheimnisse zu offenbaren, die sie schon begreifen können. Sie droht ihnen mit Strafen und treibt sie so zum Gehorsam[260]." Man erkennt deutlich die Wirkung des apologetischen Denkens: Das Bild der Mutter verschwindet schnell hinter den energischen Konturen der klugen Erzieherin, die ihre Schutzbefohlenen Schritt für Schritt, notfalls auch unter Anwendung wirksamer Druckmittel, dem gewünschten Ziel entgegenführt.

Den Vorerleuchteten, die sich an ihrer Verkündigung zwar zum Glauben durchringen konnten, aber von den Werken der Finsternis noch nicht ablassen, zerstreut sie, wie das aufgehende Mondlicht, die Nacht der Unwissenheit. Unter den tugendhaften Seelen, die im hellen Tageslicht wandeln, leuchtet sie wie die Sonne. So stellt die Symbolik der Himmelsleuchten das Wirken der Erleuchterin-Kirche dar: Den noch Unentschlossenen ist sie Mond, den Anfängern Morgenrot, den Vollendeten Sonne[261]. An anderer Stelle werden die Wegstrecken, die der Eingeweihte zurückzulegen hat, mit Pseudo-Dionysios Reinigung, Erleuchtung und Vollendung genannt. Marksteine dieser Wegstrecken sind die geistigen Früchte der Kirche, die ihnen von den Initiatoren in den Sakramenten gereicht werden[262].

Sie lobt die Scharen ihrer Töchter, die siegreich gegen die Macht der Begierde angekämpft haben und nun in der Freude ihres Sieges Triumphlieder anstimmen, wobei sie das Lob ihrer Meisterin begeistert erwidern: „Wahrhaft wunderschön sind die Schritte, mit denen du in deinen Tugenden zu uns herabschreitest, durch den Rhythmus, in dem du sie ausführst. Wie in leichten Tanzschuhen führst du sie uns vor, damit wir, die noch Unvollendeten, sie an deinem Körper abschauen können und unsere Tugend nach deinem Vorbild formen, denn du bist die Tochter Gottes, die seinen Logos vernimmt, die Tochter des göttlichen Vaters, der über alle gebietet, auch über jene, die sich weigern, über dich aber mit besonderem Wohlwollen[263]." Hier entwirft Maximus das Bild der mystisch tanzenden Kirche, die mit der Harmonie ihres vollendeten, von Sünde und Begier gereinigten, darum schwebend-schwerelosen Körpers unter den Augen des Vaters vor dem bewundernden Blick der ihr anvertrauten Seelen im „Tanz" ihrer Tugenden die „Musik" zum Ausdruck bringt, die sie vom Logos vernimmt — eine im Rhythmus ihrer berauschenden Schönheit die Seelen mitreißende Manifestation des Geistes, das allegorische Urbild der tanzenden Sulamith.

Später bittet sie den Bräutigam, den sie betrachtend geschaut

---

260 PG 87/2, 1756 B zu HL 6, 8.
261 PG 87/2, 1756 C ff.
262 PG 87/2, 1777 A zu HL 8, 11.
263 PG 87/2, 1760 BC zu HL 7, 1.

hat, mit ihr gemeinsam aufzubrechen, um ihre geistige Einigung im Tugendwirken der Menschen aufleuchten zu lassen. In den Seelen der Seinen wollen sie Wohnung nehmen: „Mache du sie zu deinem Wohnsitz im Hl. Geist, ich aber will ihnen durch mein Beispiel zeigen, wie sie dein Gefallen erregen können[264]", spricht sie zu ihm.

Das in HL 7, 2 enthaltene Vergleichsbild des von Lilien umsteckten Weizenhaufens führt Maximus dagegen in nicht sehr geschmackvoller Weise an, um das Loslösen der Begriffe von den Sinneseindrücken beim Abstraktionsvorgang mit dem Verdauungsprozeß zu vergleichen[265]. Eigentümlich wirkt auch der zu HL 7, 5 angeführte Vergleich mit der Beschneidung, wonach Christus mit dem Schwert des Geistes den Schleier durchtrennt, der den Blick der Braut trübte, damit sie von der eigenen Leidenschaft ungestört, die Listen der feindlichen Geister durchschauen könne.

In der Schilderung der geistigen Liebeseinigung der Kirche mit Christus findet der Autor sein ästhetisches Empfinden wieder, indem er zur Kirche spricht: „Wunderbare Schönheit umstrahlt dich: Die Ähnlichkeit mit deinem Urbild, in der du mit dem Bräutigam eins, in dessen Genuß von unsagbarer Lust erfüllt wirst.. Seit du nämlich kosten und schauen durftest, daß Christus der Herr ist, genießest du das Gute nicht mehr voll Angst, sondern du klammerst dich mit all deiner Liele an ihn, einer Liebe, die jede Angst vertreibt."[266]

Das Bild von der Palme, die keine tiefen Wurzeln in die Erde treibt, sondern den profanen Boden nur soweit berührt, als ihre Körperlichkeit dies unbedingt fordert, sich dafür aber bis in den Himmel emporreckt, ist ein Tribut an die dualistisch gefärbte Verachtung der Materie und somit ein Gemeingut morgenländischer Mentalität. Es verrät überdies Mangel an naturwissenschaftlichen Kenntnissen, weil schon ein leichter Wind diesen gnostischen Baum umwerfen müßte, er sei denn mit Ketten an den Himmel geschmiedet, wovon Maximus jedoch nichts erwähnt[267].

Neu ist auch die psychologische Deutung des Kopfes der Sulamith, der diesmal weder, wie sonst üblich, in Apostel, Evangelisten, Kirchenlehrer und sonstige Auserwählte zerfällt, sondern, entschieden glücklicher, mit dem Verstand, den beschaulichen Seelen und der Urteilskraft verglichen wird. Auch die Brüste bedeuten hier nicht die beiden Testamente, sondern sind Gleichnisse der „Physik" und der Ethik, zweier Wissenszweige, die Maximus offenbar besonders reizvoll erschienen sind[268]. Auch für ihn ist es ein und dieselbe Kirche, die aus der vorchristlichen Welt herüber-

---

[264] PG 87/2, 1765 CD.
[265] PG 87/2, 1761 A.
[266] PG 87/2, 1764 B.
[267] PG 87/2, 1764 C.
[268] PG 87/2, 1761 B zu HL 7, 3; 1768 B zu HL 7, 12.

kommt. Dort lag sie unter dem Apfelbaum des Paradieses, dessen Früchte alle Sinne reizen, und gab sich dem ungehemmten Genuß dieser Reize hin, wobei sie vergebens versuchte, von der Lust den Schmerz fernzuhalten, der ihr stets folgen muß[269]. Darum mahnt sie der Bräutigam: „Bleibe in mir, deinem Urbild, und bewahre in deinem Geist, der dich führt, unverwandt den Gedanken an mich und die Gesinnung der Liebe zu mir." Sie wird sich ihrer Auserwählung bewußt, kraft derer sie „als Meisterin, immer tiefer und höher, von Mysterium zu Mysterium empordringt, rein von jedem Makel der Sünde, gestützt auf ihren starken Glauben an ihn", der ihr Bräutigam ist und sie emporführt in die Tiefen seiner Herrlichkeit[270].

So erfreulich abwechslungsreich und originell ist dies Bruchstück, daß man sehr bedauern muß, den Großteil dieses Kommentars nicht zu besitzen. Die Einheitlichkeit der Verarbeitung, sowie die für einen griechischen Theologen verhältnismäßig konsequente Gedankenführung machen ihn zu einem der wertvollsten Zeugen für das Bild der mystischen Braut.

Aponius

Obwohl Maximus die Reihe der griechischen Väterkommentare abschließt, sei noch ein Blick auf den Kommentar des Syrers Aponius (um 400) geworfen, der nicht nur als Theologe des Ostens unser Interesse in Anspruch nimmt, sondern auch deshalb Aufmerksamkeit verdient, weil er schon auf der dritten Zeile verspricht, die im Hohen Lied als Braut, Schwester oder Tochter angesprochene Persönlichkeit als Sinnbild der menschlichen Natur zu betrachten[271].

Leider betäubt er den nichts ahnenden Leser gleich anfangs mit einer nicht enden wollenden Satzkonstruktion, die nur mit dem Aufwand größter Konzentration durchschaut werden kann und von Zitaten beider Testamente strotzt. Dennoch wird der erschöpfte Wanderer, der sich bis zum Ausgang des von östlichen Stilblumen wild wuchernden, mit grammatisch undurchdringlichem Gestrüpp bestandenen Aponius'schen Irrgartens durchgekämpft hat, diese paar Zeilen zu den einfacheren Diktionen unseres originellen Ostlateiners zählen. Es fehlt ihm gewiß nicht an Geist und an Belesenheit in den heiligen Schriften — die er offenbar auch im hebräischen Urtext las[272], was dem christlichen Mittelalter besonders imponiert zu haben scheint — sowie an Kenntnis der Vätertheologie, des Talmud und Midrasch. Auch scheint er viel Sorg-

---

[269] PG 87/2, 1772 C zu HL 8, 5.
[270] PG 87/2, 1772 D zu HL 8, 6.
[271] Aponii in CC explanationis libri duodecim, Romae 1843, S. 2.
[272] Ebd.

falt auf das Verschrauben seiner komplizierten Sätze und deren reiche Ausstaffierung mit Schriftzitaten aller Art verwandt zu haben, wie die selbstbewußte Mahnung am Ende seines Vorwortes andeutet: „Beim Urteil des ewigen Gottes beschwöre ich jeden Abschreiber oder Inhaber dieser Bücher, die Abschriften sorgfältig nach der Vorlage zu korrigieren, damit diese Arbeit, auf die soviel Mühe verwandt wurde, nicht ihren Wert durch die schläfrige Nachlässigkeit der Abschreiber verliere!“[273] Auch darf man das Werk als ergiebige Fundgrube für kulturgeschichtlich interessante Anmerkungen und Vergleiche betrachten. Doch wird es wohl nicht leicht sein, im bunten Durcheinander seiner meist recht einfachen, stets aber auf sehr klar erfaßte und orthodox formulierte Begriffe hinweisenden Theologie, einer spielerischen Zahlen-, Worte- und Buchstaben-Kabbala, der er sich mit großer Liebe und Ausführlichkeit hingibt, seiner Vergleiche, Zitate und rhetorischen Fragen, so etwas wie ein System aufzuspüren. Seine Allegorie ist willkürlich. Die Braut des Hohen Liedes bedeutet ihm — wie den meisten Griechen — bald die Kirche, bald die Einzelseele. Sein anfangs gegebenes Versprechen, die Braut als Naturallegorie zu betrachten, hält er zwar nicht, doch findet sich dann und wann eine Erwähnung der menschlichen Natur. So ist sie ihm die Braut, die durch die Menschwerdung Christi zur Höhe der göttlichen Liebe erhoben wurde[274]. Die Anrede „Schwester“ besagt, daß Gott sich zu seiner menschlichen Manifestation derselben Materie bedient habe, aus der die Kirche geschaffen sei[275]. Durch Annahme des Fleisches hebt das Wort die Kirche von der Erde zur Gemeinschaft mit dem Vater empor; denn durch die Materie ist es mit ihr geeint[276]. Mit dieser Auferstehung der verachtet darnieder liegenden Menschennatur hat auch der böse Feind nicht gerechnet, bis der Erlöser in seiner Körperlichkeit erschien[277].

Die Annahme des Fleisches und das Kreuzesopfer sind die heilsgeschichtlichen Orte unserer Erlösung: „Das Opfer des angenommenen Fleisches“ hat der Kirche die Versöhnung mit dem Vater gebracht[278]. Im Sakrament seines Leidens eint Christus die Kirche mit seinem Leib. Dieser Leib ist das Brautbett, aus einem Holz gefertigt, das aus der Wurzel Jesse wächst[279]. Täglich empfängt und gebiert nun die Kirche ihre Kinder und hält sie an die volle, jungfräuliche Brust[280]. Durch diese Kinder, die einst durch die guten Werke — worunter die Sakramente als gute Werke Christi und seiner Braut verstanden werden — makellos rein gewaschen

---

[273] Ebd.
[274] A. a. O. 3.
[275] A. a. O. 5.
[276] A. a. O. 11.
[277] A. a. O. 191.
[278] A. a. O. 76.
[279] A. a. O. 99.
[280] A. a. O. 127.

wurden und die nun im Hause ihres Geistes Gott eine Wohnung bereiten, während sie den bösen Werken den Eintritt verweigern, setzt die Mutter-Kirche Christus von Generation zu Generation in die Welt[281]. Sie selbst war durch die Berührung mit dem Fleisch und Blut ihres Bräutigams rein geworden, als er in der Menschwerdung mit unserer sündbefleckten Natur in Berührung kam, die er in seiner Menschheit heiligte[282]. Im Kreuzestod wurde diese Menschheit aufgerissen und der ganzen Welt zugänglich gemacht.

Vielleicht ließe sich noch da und dort ein ähnlich lautendes Wort ekklesiologischer Heilsbetrachtung aus der farbenfrohen Geschwätzigkeit dieses Kommentars hervorlocken. Doch ist sein Lehrgut im Sinne einer Vereinfachung der — übrigens gut verstandenen — Gedanken Gregors von Nyssa durch das Vorgebrachte hinreichend umrissen, um sich die Jagd hinter seinen stilistischen Skurrilitäten und seitenlangen Abhandlungen höchst eigentümlicher Art, — wie etwa jener über die Nase der Kirche[283], — ersparen zu können, ohne dabei wertvolle Schätze theologischer Weisheit ungehoben zu lassen.

Wenn abschließend der Versuch gemacht werden soll, das Gemeinsame aus den hier aufgezeichneten Kirchenbildern der Ostväter herauszustellen, so kann dies nur unter jenen Einschränkungen geschehen, die uns der leider recht häufige Mangel an Systematik im Denken dieser Theologen aufzwingt. Obwohl die Allegorie des Hohen Liedes wie kein anderes Buch der Heiligen Schrift dazu herausfordert, das Brautschaftsverhältnis zwischen Christus und der Kirche mit letzter Deutlichkeit herauszuarbeiten und einleuchtend darzustellen, bleibt es auch im Werk der drei konsequentesten Bearbeiter — Origenes, Gregor und Maximus — bei Teilbildern, die uns durch ihre Schönheit und Gedankentiefe ebenso ansprechen, wie sie uns Schwierigkeiten bereiten, sobald wir versuchen, sie zu einem harmonischen Ganzen zusammenzufügen. Erst das ganzheitsuchende, Beziehungen aufspürende Denken der abendländischen Theologie hat durch den Ausbau der nötigen philosophischen Grundlage theologische Systeme geschaffen, die sich einer gewissen Abrundung ihres Weltbildes und einer weitgehend konsequenten Gedankenführung rühmen dürfen. Freilich konnte dies nicht ohne den Verzicht auf manchen reizvollen Tiefblick, auf manchen Abstecher in ein Seitental der theologischen Spekulation geschehen, sowie nur unter Übernahme der nicht immer leichten Aufgabe, die Ergebnisse des wissenschaftlichen Fortschritts mit hereinzunehmen und die jeweils nötige gemeinsame Grundlage zur Auseinandersetzung mit anderen welt-

---

[281] A. a. O. 141.
[282] A. a. O. 106.
[283] A. a. O. 199—201.

anschaulichen Systemen von großer Anziehungskraft und nicht zu übersehendem Wahrheitsgehalt herauszuarbeiten.

Es wäre darum unrichtig, wollte man nur durch die Brillen einer so wohlgeordneten Wissenschaftlichkeit das ehrwürdige Forum der Patristik nach brauchbaren Kunstwerken durchstöbern, die in das Gebäude unserer, in ihrer abendländischen Eigenart hochentwickelten Theologie hereinpassen könnten. Ebenso falsch wäre es, die Marmorsäulen ihrer bizarr konstruierten, herrlichkühnen Palastruinen nur zur Stützung unserer modernen Lehrgebäude heranzuholen, ohne den Versuch zu wagen, in diesen Bauwerken alter Kulturen vergangener Jahrtausende heimisch zu werden und so ihre Geistigkeit richtig zu würdigen. Das so überaus wertvolle historische Einfühlungsvermögen des abendländischen Denkens muß darum bei Erforschung der Vätertheologie gleichberechtigt neben seine starke Konsequenz gestellt werden. Dieses Einfühlungsvermögen muß uns manches ersetzen, das sich dem Auge unmittelbar entzieht; denn zu vieles haben die Werke der Väter verschwiegen, das sie entweder als selbstverständlich voraussetzten oder, aus dem Bewußtsein souveräner Lehrautorität heraus, meinten, nicht erst stufenweise auseinandersetzen zu müssen.

Wenn wir also unsere Betrachtung der Kommentare zum Hohen Lied auf einen Nenner bringen wollen, so fällt uns vor allem die starke Betonung der Sippeneinheit der Menschen untereinander und die Lehre von der Kontinuität der göttlichen Heilsökonomie auf. Kann der erste Gedanke aus der verhältnismäßigen Engigkeit des damaligen Weltbildes verstanden werden, das die Erde in einen mehr-minder breiten Landgürtel um das Mittelmeer einengte, und der Menschheitsgeschichte nur ein paar Jahrtausende gönnte, so scheint dagegen die Kontinuität der Kirche einer ziemlich allgemein angenommen, stark platonisch verwurzelten Existentiallehre zu entstammen, der das Hohe Lied manchen Anknüpfungspunkt bietet.

Deutet schon der Irenäusschüler Hippolyt den Bräutigam als den bald unsichtbaren, bald in der Menschheit Christi sichtbar gewordenen Logos, so finden wir erst recht bei Origenes die klar ausgesprochene Personeneinheit der Kirche, der Synagoge und der das Erbe der Verheißung tragenden Menschheit: Nach Origenes ist die Kirche ein und dieselbe Braut, die seit den Uranfängen der Menschheit bis zu Christus heraufwächst, um in der Liebe des menschgewordenen Schöpfers ihre bräutliche Erfüllung zu finden[284].

Bei Athanasius ist es die Kontinuität des Fleisches, das, zunächst nicht geheiligt und sündhaft, später von Christus geheiligt wird und so die Kirche bildet. Derselbe Gedanke liegt in der von Gregor von Nyssa so sehr betonten Natureinheit, während

---

[284] S. oben S. 409 f.

sich Theodoret mehr an die Formulierungen des Origenes hält. Philo wieder verbindet in seiner Weisheitsspekulation Natur, Braut und Kirche, ein Gedanke, der in anderer Form bei Nilus wiederkehrt[285]. Auch Maximus Confessor und Aponius bekennen sich zu dieser Kontinuität der Kirche[286].

Damit ist die Kirche als ein Wesen geschildert, das nicht etwa erst mit der Apostelwahl zu existieren beginnt, sondern als ein Lebendiges, das, seit Beginn der Schöpfung vorhanden, mit dem Protoevangelium in unsere Zeitlichkeit hereintritt, durch Christus seine volle diesseitige Wirklichkeit empfängt, um am jüngsten Tag seine geschichtliche Vollendung zu erreichen. Ihr Dasein durchschreitet die drei Stufen des raum-zeitlichen Heilsgeschehens: Vorbildung, Erfüllung, Vollendung. Sie ist die heilstragende Menschheit, die in der ihr gemeinsamen Natur den Keim der Erfüllung in sich trägt. In ihr verdichtet sich die Offenbarung des kommenden Erlösers — wenn wir die konvergierenden Linien der griechischen Erklärer weiterzeichnen dürfen — bis zur höchsten Erfüllung der reinen Geschöpflichkeit in Maria, dem vollkommensten Ebenbild der göttlichen Weisheit des Wortes. Diese vollkommene Ebenbildlichkeit besteht im restlosen Auf-den-Vater-hin-leben bis zur letzten Faser der ganzen leib-seelischen Existenz. Maria ist die Frucht einer besonderen Auserwählung, die hervorzubringen die Menschheit berufen war. Ihr ausschließliches Offensein zum Vatergott, aus dem sie sich mit ihrer ganzen Existenz geworden weiß und bejaht, beantwortet die Gottheit mit der Erfüllung dieser Hingabe durch die Wirklichkeit des Sohnes, dessen Persönlichkeitsmerkmal diese Haltung als die des Gezeugten im Schoße der Hl. Dreifaltigkeit ist.

Im Gottgeschöpf Jesus Christus begegnet sich das von Ewigkeit her gezeugte Wort und die von Ewigkeit her Auserwählte der Schöpfung. Durch Maria hat die Menschheit die heilsökonomische Aufgabe ihrer Mutterschaft erfüllt. Von nun an ist Christus der „Vater" einer heilserfüllten Menscheit, nicht durch Zeugung, sondern durch Einverleibung der Erlösten, wodurch diese seine Brüder, gleichzeitig aber auch die Kinder seiner Mutter-Braut werden, mit der er sich körperlich vereint hat, in deren Schoß er gestorben war, aus der er zum neuen Leben wiedererstanden ist, mit dessen göttlicher Kraft er sie durchdringt, im Hl. Geist befruchtet und heiligt. Somit findet die vom Wort erfüllte, geistbefruchtete, Christus tragende Jungfrau-Mutter Maria ihr irdischzeitliches Fortleben in der ebenfalls geistbefruchteten, Christus tragenden und somit vom Wort erfüllten Jungfrau-Mutter Ekklesia.

Die Rückkehr der Schöpfung zu ihrem göttlichen Urbild vollzieht sich in der Natur des Menschen. In ihr hat der Schöpfer die Braut geschaffen, mit der er sich in der Person des Wortes zum

---

[285] S. oben S. 436.
[286] S. oben S. 443 f; 445.

Gottgeschöpf verbindet. Durch die Jahrmillionen ihrer Geschichte wächst die Schöpfung ihrem Urbild entgegen, zu ihrer höchsten Vollendung in der nie welkenden mystischen Rose, zu der sich das Wort durch die Offenbarungen der Jahrtausende immer näher herabläßt, bis es nach der Botschaft Gabriels ihren Kelch mit dem Duft seiner Gottheit erfüllt.

In der Kirche reift diese Einheit des Schöpfers mit der Menschheit ihrer endzeitlichen Vollendung entgegen, die ihrer heilbringenden Fruchtbarkeit in der sichtbar gewordenen, von jeder hemmenden Kraft gereinigten, alle Erlösten völlig durchdringenden Teilnahme am göttlichen Leben Christi die höchste Vollkommenheit schenkt; einer Vollendung, der sie seit den ersten Tagen ihrer Kindheit voll ungestillter Sehnsucht entgegenruft: *Veni, Domine Jesu!*

DIE SÜNDENVERGEBUNG NACH DER TAUFE IN DER REGULA FIDEI DES IRENÄUS

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

Zu den ehrwürdigsten Texten aus frühchristlicher Zeit gehört zweifellos die „regula fidei", in der Irenäus den Glauben zusammenfaßt, den die ganze über den Erdkreis verbreitete Kirche bekennt als das Erbe, das sie von den Aposteln und ihren Jüngern empfangen hat und sorgfältig bewahrt (Adv. haer. I, 10, 1. 2; Harvey I 90 ff). Ist die Bußlehre[1] des Irenäus auch unabhängig davon deutlich genug zu greifen und bietet diese „regula fidei" auch auf jeden Fall darüber hinaus nichts Neues, so ist bei der Bedeutung einer solchen Glaubensregel, die als Ausdruck des eindeutigen Glaubens der Gesamtkirche auftritt, die Frage doch nicht ohne Interesse, ob in ihr eine postbaptismale Bußmöglichkeit bezeugt ist oder nicht. Wenn Irenäus in diesem Zusammenhang eine solche Buße und Sündenvergebung bezeugt, und zwar als allgemeinen Glauben der Kirche von Anfang an, dann ist er gewiß nicht der letzte Vertreter des alten Heiligkeitsideals und der Repräsentant einer rigoristischen Tauftheorie, als den ihn z. B. H. Windisch[2], H. Koch[3] und G. N. Bonwetsch[4] hinstellen. Tatsächlich haben mehrere Forscher in ihren Untersuchungen über die Bußlehre des Irenäus eine postbaptismale Bußmöglichkeit und Sündenvergebung auch an dieser Stelle bezeugt gefunden, so schon die alten Herausgeber Feuardent[5] (1575) und Grabe[6] (1702), in neuerer Zeit Stufler[7], d'Alès[8] und Hoh[9]. Gegen diese Meinung hat in neuester Zeit B. Poschmann[10] Einspruch erhoben in seiner ausgezeichneten Darstellung der Bußlehre des hl. Irenäus, die einen Teil seines großen Werkes über die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes bildet. So dürfte es sich lohnen, die Frage erneut aufzugreifen, ob in dieser „regula fidei" Irenäus die postbaptismale Buße bezeugt oder nicht.

Den eben genannten Vertretern einer positiven Antwort auf diese Frage schien offenbar der Text so klar zu reden, daß sie einen eigentlichen Beweis für ihre Auffassung nicht bringen. Wir können sie daher hier unberücksichtigt lassen. Poschmann begründet seine ablehnende Auffassung damit, daß die in dem Text genannten zwei Klassen, die

---

[1] Vgl. dazu aus der neuesten Literatur: J. Hoh, Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert (Breslau 1932) 89—103; B. Poschmann, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Bonn 1940) 211—229; H. Holstein, L'Exhomologèse dans l'Adversus haereses de saint Irénée: RSR 35 (1948) 282—288.

[2] Vgl. H. Windisch, Taufe und Sünde (Tübingen 1908) 404.

[3] H. Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus: Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 9 (1908) 35—46.

[4] Vgl. G. N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus (Gütersloh 1925) 131 f.

[5] Vgl. die Bemerkungen von F. Feuardent, die im 2. Band der Irenäusausgabe von A. Stieren (Leipzig 1848) 613 abgedruckt sind.

[6] Seine Bemerkungen sind wiedergegeben bei Harvey I, 91.

[7] J. Stufler, Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus: ZkTh 31 (1907) 433—473 (unser Text: 448); J. Stufler, Die Sündenvergebung bei Irenäus: ZkTh 32 (1908) 488—497 (unser Text: 491).

[8] A. d'Alès, L'édit de Calliste (Paris 1914) 123.

[9] Hoh a. a. O. S. 93.

[10] Poschmann, a. a. O. S. 220, Anm. 2.

das Heil erlangen, nicht zwei Klassen von Menschen seien, sondern Engel und Menschen. Darum seien diejenigen, die „von Anfang an" in der Liebe verharrten, die guten Engel und diejenigen, die „von der Buße her" in der Liebe blieben, die Menschen, „die sie (die Gnade) nach Adams Fall alle nur auf dem Weg der Buße wiedergewinnen können". Den Beweis dafür, daß es sich bei diesen beiden Klassen um Engel und Menschen handle, sieht Poschmann offenbar darin, daß im selben Zusammenhang auch vom Gericht und der Verwerfung der gefallenen Engel und Menschen die Rede ist, also auch bei denen, die im Gericht die Seligkeit erhalten, sich Engel und Menschen finden müssen.

Sehen wir uns den fraglichen Text genauer an. In dieser „regula fidei" beziehen sich die letzten Sätze wie auch sonst in den Glaubensbekenntnissen auf die Eschatologie. Es wird hier zunächst der Glaube ausgesprochen an die Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus von den Himmeln in der Herrlichkeit des Vaters, die alles zusammenfassen, alles Fleisch der ganzen Menschheit auferwecken soll, damit vor Jesus Christus unserem Herrn und Gott, Heiland und König nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters jedes Knie sich beuge derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und jegliche Zunge ihn preise. Sodann fährt die „regula fidei" fort[11]: „Dann wird er ein gerechtes Gericht über alle halten; die Geister der Bosheit und die ungehorsamen Engel, die von Gott abfielen, und die Gottlosen und Ungerechten und Frevler und Lästerer unter den Menschen wird er in das ewige Feuer schicken. Den Gerechten aber und Frommen und Befolgern seiner Gebote und in seiner Liebe Verbliebenen — teils von Anfang an, teils seit der Buße — wird er in Gnade Leben gewähren, Unverweslichkeit schenken und ewige Herrlichkeit verschaffen."

Es handelt sich also um das Gericht, das Christus am Ende der Zeiten in gerechter Weise abhalten wird. Es wird angegeben, w e r gerichtet wird, und w a s der Inhalt des Urteils (bzw. seine Wirkung) sein wird. Die gerichteten Wesen und das entsprechende Urteil zerfallen in zwei Klassen: die Bösen, denen das ewige Feuer zuteil wird, die Guten, die ζωή, ἀφθαρσία und δόξα αἰωνία erlangen. Die Bösen sind wieder deutlich in zwei Klassen untergeteilt: die bösen Engelmächte, die abirrten (παραβεβηκότες) und apostasierten, und die Menschen. Diese zweite Unterklasse wird durch vier Adjektive charakterisiert: ἀσεβεῖς, ἄδικοι, ἄνομοι, βλάσφημοι[12]. Die Klasse der Guten wird ebenfalls durch vier Bestimmungen genauer gekennzeichnet[13] und dann noch einmal in anderer Hinsicht so unterschieden, daß die einen zu dieser Klasse gehören ἀπ' ἀρχῆς, die andern aber ἐκ μετανοίας. Die Frage ist nun die, ob wir unter diese Klasse der Guten auch die gutgebliebenen Engel einzurechnen haben, so daß mit den Guten ἀπ' ἀρχῆς die immer gut-

[11] Die Übersetzung macht den an sich noch vom vorausgehenden Satz abhängigen Satz zu einem Hauptsatz.

[12] Dadurch daß diese Gruppe durch das am Ende stehende τῶν ἀνθρώπων charakterisiert wird und durch einen einzigen am Anfang stehenden Artikel eingeleitet wird (wie dies auch bei der Gruppe der bösen Engel geschieht), sind diese vier Adjektive eindeutig allein auf die Menschen bezogen.

[13] Die vier Bestimmungen dieser Gruppe sind auch durch einen einzigen am Anfang stehenden Artikel zu einer Einheit zusammengefaßt. Dadurch wird auch klar, daß das darauf folgende τοῖς [μὲν] — τοῖς δὲ auf diese ganze Gruppe von Bestimmungen als eine Einheit bezogen sein muß und eigentlich nicht bloß eine Differenzierung der letzten Bestimmung ist.

gebliebenen Engel, mit den Guten ἐκ μετανοίας die Menschen zu verstehen wären, die seit dem Falle Adams alle einer Buße bedürfen, o d e r ob mit der ganzen Klasse der Guten nur Menschen gemeint sind, von denen die einen „vom Anfang" ihres Christseins in der Liebe Christi geblieben sind, die andern erst seit einer (zweiten) Buße.

Wir meinen, daß die zweite Möglichkeit die einzige ist, die dem Text gerecht wird. Denn erstens: durch die ebenfalls viergliedrige Bestimmung der Klasse der Guten ist sie ganz deutlich in Parallele gesetzt zu der Klasse der bösen Menschen, die ebenso durch vier Bestimmungen charakterisiert ist[14]. Zweitens (was bei einer solchen traditionellen Formulierung beachtet[15] werden muß) ist der vorirenäischen Überlieferung die Vorstellung durchaus fremd, daß auch die g u t e n Engel im Gericht Christi am Ende der Zeit selber gerichtet werden. Sie erscheinen vielmehr immer als die Begleiter des Richters, als sein Hofstaat, als Beisitzer und Ausführer des Gerichtes, nicht als die Gerichteten[16]. Das ist um so auffallender, als die Vorstellung durchaus

---

[14] Die hier verwendeten Adjektive (bzw. Partizipien) (δίκαιοι-ὅσιοι-τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τετηρηκότες-ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκότες) sind so, daß sie, mindestens absolut stehend, zur Bezeichnung von Engeln ungewöhnlich genannt werden müßten. „Heilige" lassen unter Umständen an Engel denken (vgl. z. B. 1 Thess 3, 13), auch wenn das Wort absolut steht. Aber von den hier verwendeten Adjektiven wird man das wohl schwerlich sagen können.

[15] Man beachte den genauen Fragepunkt: es handelt sich hier nicht darum, ob es sachlich richtig ist und auch aus den biblischen und altkirchlichen Aussagen abgeleitet werden kann, daß auch die guten Engel in irgendeinem Sinn am jüngsten Tag gerichtet werden, sondern nur um die Frage, ob die Aussage über eine solche mögliche Tatsache damals so zur festen Topik der Aussagen über das Weltgericht gehört, daß sie hier in einem kurzen Symbolum erwartet werden kann, auch wenn nichts im Text eindeutig zu einer solchen Deutung zwingt.

[16] Vgl. z. B. Mt 16, 27; 25, 31; Lk 9, 26; 12, 8 f; 1 Thess 3, 13; 2 Thess 1, 7. Dazu K i t t e l in Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT I 83. Die Theologie der Juden im Umkreis des NT hat dieselbe Auffassung: die guten Engel sind die Begleiter Gottes beim Gericht und die Vollstrecker seines Gerichtsurteils über Menschen und Dämonen, nicht aber selbst die Gerichteten. Vgl. S t r a c k - B i l l e r b e c k, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I, 672 und 973 f; P. V o l z, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (Tübingen 1934) 276 f. 303 f. 316. Der einzige Text, der außerhalb dieser ganzen Auffassung und Vorstellungswelt steht, ist Henoch 61, 6 ff wo der Menschensohn a l l e Engel und Menschen zu richten scheint. Aber einmal ist diese Auffassung in dieser ganzen Literatur singulär, dann paßt sie nicht in die nt.liche Vorstellungswelt, und bietet schließlich als einzige keine genügende Basis, um von da aus eine solche Vorstellung in einem kurzen Symbol erwartbar zu machen. — So könnte man höchstens noch einwenden, daß 1 Kor 6, 3 vorausgesetzt werde, daß alle Engel (auch die guten) am Ende gerichtet werden, daß also eine solche Vorstellung auch Irenäus geläufig gewesen sein kann. Allein dazu ist zunächst zu sagen, daß auch heute noch (gegen Cornely, Allo u. a.) durchaus vertretbar, wenn nicht wahrscheinlicher (aus Gründen, auf die hier nicht eingegangen werden soll) ist, mit Sickenberger, B. Weiß, Lietzmann, Förster (Kittel II, 18) die Stelle nur vom Gericht über die gefallenen Engel zu verstehen. Und dann (was hier für unsere Frage entscheidend ist) haben alle griechischen Väter und die meisten lateinischen Väter (schon Tertullian, der älteste Interpret dieses Textes, der bei Irenäus nicht vorkommt!) diesen Text nur von dem Gericht über die gefallenen Engel verstanden. Es ist also mehr als unwahrscheinlich, daß Irenäus von daher der Gedanke an ein Gericht über gute Engel geläufig gewesen sein könnte. — Wie unwahr-

geläufig ist, daß die bösen Engel bei diesem Gericht gerichtet werden[17]. Drittens würde bei der Interpretation Poschmanns der Text sagen, daß die guten Engel erst beim Gericht das Leben und die ewige Doxa erhalten, wiederum eine Vorstellung, die der Anschauungswelt des Urchristentums widerspricht, da die Engel von vornherein zur Welt Gottes des Lebendigen gehören und mit Christus zusammen schon in der Doxa des Vaters zum Gericht[18] kommen. Ja, sie würden in dieser Interpretation erst im Gericht die ἀφθαρσία erhalten, eine Eigen-

---

scheinlich dies ist, zeigt auch folgende Beobachtung: während in den meisten Regulae fidei und Symbolen das Bekenntnis zum künftigen Gericht durch den wiederkommenden Herrn höchstens dadurch genauer präzisiert wird, daß gesagt wird, er werde die lebenden und die toten Menschen richten, nie aber vom Gericht über die Engel die Rede ist, und auch nur selten die zu Richtenden in Gute und Böse unterschieden werden (wie bei Irenäus), ist dies letztere bei den Irenäus zeitlich am nächsten stehenden Regulae fidei der Fall, wobei aber eindeutig klar ist, daß es sich nur um gute und böse Menschen handelt: Tertullian, De praescript. haeret. 13 und Origenes, Peri archon, praef. § 4. — Auch sonst findet sich bei Irenäus der Gedanke an das Gericht über die guten Engel nicht. Soviel ich sehe, ist der Gedanke an das Gericht über die guten Engel der frühchristlichen Literatur auch sonst durchaus fremd (was darum bemerkenswert ist, weil überall die Lehre vom Endgericht über die Dämonen zur Aussprache kommt). Vgl. L. Atzberger, Geschiche der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896. Eine vereinzelte Stelle in dem Hippolyt-Fragment Adv. Graecos 3 (PG 10, 801 A) enthält eine Bemerkung, die man auf ein Gericht auch über die guten Engel deuten kann. — Der Gedanke bei Origenes, daß die Schutzengel der Menschen irgendwie beim Gericht Rechenschaft geben müßten über ihre Tätigkeit (In Luc. hom. 13; GCS 35, 92 Rauer usw.) liegt zu abseits, als daß er für unsere Frage in Betracht kommen könnte. (Angeregt scheint dieser Gedanke zu sein durch Hermas, Sim. IX 31, 6.)

[17] Vgl. 2 Petr 2, 4; Jud 6. Daß die gefallenen Engel trotz ihrer vorläufigen Verdammnis erst im letzten Gericht ihre endgültige und verschärfte Verdammnis erfahren, ist in der jüdischen Theologie eine durchaus geläufige Vorstellung: Strack-Billerbeck III, 783 f. Daß die bösen Engel auch zu den am Ende zu Richtenden gehören, ist ebenso schon bei den früheren Vätern bezeugt. Vgl. Atzberger 107. 160. 162. 282. 330. 412. 598 Anm. 3. Daß die bösen Engel beim Weltgericht gerichtet werden, ist (im Gegensatz zu einem solchen Gericht über die guten Engel) auch Irenäus, und nicht nur an unserer Stelle, geläufig: I, 10, 3; V, 26, 2; III, 23, 3; IV, 40, 1; Epid. 85 usw. (Mt 25, 41 ist ein Lieblingswort bei Irenäus und er versteht es in dem Sinn, daß auch dem Teufel das Feuer erst noch bereitet wird). Man kann auch nicht sagen, daß, wenn ihm der Gedanke vom Gericht der bösen Engel geläufig gewesen ist, ihm naturgemäß auch der vom Gericht über die guten Engel nicht fern gelegen haben kann. Denn für die Möglichkeit eines künftigen Gerichtes über die bösen Engel bestehen bei Irenäus Voraussetzungen, die für ein Gericht über die guten Engel nicht gegeben sind: die bösen Engel sind nach Irenäus auf der Erde (nehmen also am noch nicht vollendeten Geschick dieser Welt teil) (vgl. IV, 16, 2) und Irenäus teilt mit vielen Vätern die Meinung, daß das Höllenfeuer auch für die Engel erst mit dem Weltende eintrete. Vgl. dazu Petavius, Dogmata theologica, De Angelis lib. III cap. 4. und Massuet, Dissertatio III art. 8 über Irenäus bei Stieren II, S. 341 f; für Irenäus selbst: V, 26, 2. — Im übrigen ist es auch bei Irenäus meistens so, daß nur vom Gericht der Menschen die Rede ist: II, 22, 2; III, 4, 2; III, 5, 3; IV, 22, 2; IV, 33, 13; V, 27, 1; Epid. 69.

[18] Mt 16, 27; Mk 8, 38; Lk 9, 26; Jud 8; 2 Petr 2, 10. Vgl. Kittel bei Kittel II, 255 und I, 81 ff.

schaft, die ihnen doch wohl im Gegensatz zum leiblichen und darum dem Tod unterworfenen Menschen von vornherein zukommt[19]. Viertens: wenn mit denen, die von der Buße an in der Liebe Christi bleiben, alle Menschen (Christen) gemeint wären und unter μετάνοια etwas Konkretes und Einheitliches verstanden werden muß, was dann nur die Taufe sein kann, dann wäre durch den Text gesagt, daß alle die und nur die, die die Taufe bewahrt haben, gerettet werden, eine Ansicht, die eindeutig (auch nach der Irenäus-Interpretation Poschmanns) der Lehre des Irenäus widerspricht. Es ist also bei der Klasse der Guten nur von den guten Menschen die Rede, und gesagt, daß sowohl die gerettet werden, die die Liebe Christi von Anfang an ihres Christseins bewahrt haben, als auch diejenigen, die nach einer späteren Buße von da an bis zum Tod in dieser Liebe verharrt sind.

Die sprachliche Formulierung, die bei dieser Deutung den genannten Tatbestand ausdrückt, kann gegen diese Deutung keine Schwierigkeit bedeuten. Daß der Beginn des Christseins durch Glaube und Taufe einfach mit ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet wird, ist nicht auffallend und ungewöhnlich[20]. Man vergleiche z. B. außer Hb 3, 14; 5, 12; 6, 1 vor allem 1 Jo 2, 7; 2, 24; 3, 11; 2 Jo 5. 6; Martyrium Polyc. 17, 1; Polyc. Epist. ad Phil. 7, 2. Daß die postbaptismale Bekehrung einfachhin als μετάνοια charakterisiert wird, ist nach dem Hirten des Hermas, den Irenäus als „Schrift" betrachtet[21], ebenfalls nicht im geringsten auffällig[22]. Wir haben somit die zwei Gruppen von Christen bei Irenäus, wie sie schon bei Hermas immer wieder geschildert wurden. Die einen Gläubigen „sind wie unschuldige Kinder, denen nichts Böses in den Sinn kommt und die nie gelernt haben, was Sünde ist, die vielmehr immer unschuldig blieben; diese werden nun ganz gewiß Wohnung im Reiche Gottes erhalten, weil sie ... alle Tage ihres Lebens in der gleichen unschuldigen Gesinnung verharrten" (Sim. IX 29, 1 f). Die andern gehören alle zu den verschiedenen Kategorien derer, die erst nach einer zweiten Buße nach der Taufe das „Siegel" bewahrt haben.

Dazu kommt noch folgende Beobachtung: wenn (wie leicht zu sehen ist) die ganze „regula fidei" von Irenäus leicht antignostisch nuanciert ist, dann wird auch dadurch ohne weiteres verständlich, warum eine solche auf den ersten Blick subtile und fernliegende Unterscheidung in der Klasse der im Gericht Geretteten angebracht wird. Antignostisch in einem polemischen Sinne ist diese Bemerkung, weil sie protestiert gegen die gnostische Auffassung, daß der Geistbesitz eine unverlierbare Qualität in denen sei, die dieses Pneuma überhaupt einmal (von der Taufe an oder schon immer) besessen haben[23]. Antignostisch in einem irenischen Sinn ist die Bemerkung, weil sie mit der Eröffnung

---

[19] Wie es auch immer mit den Anschauungen des Irenäus über die Natur der Engel gewesen sein mag (vgl. die schon genannte Dissertation Massuets), sie sind jedenfalls nicht σάρξ (III 20, 4), sie sind von Natur aus unsterblich im Gegensatz zum Fleisch (V, 4, 1; 7, 1; 13, 3).

[20] Vgl. Delling bei Kittel I 480 f.

[21] IV, 20, 2.

[22] Hermas, Mand. IV, 3, 3 f; 1, 8.

[23] Nach I, 6, 3 sind die Gnostiker der Ansicht, sie hätten die Gnade als einen unverlierbaren Eigenbesitz (ἰδιόκτητος). Dazu: K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur: ZkTh 60 (1936) 471—510, bes. 491 f.

einer Heilsmöglichkeit nach der Taufe die abgefallenen Gnostiker zur Buße und Rückkehr zur Kirche einlädt[24].

Wir können also sagen: Nach Irenäus gehört es zum apostolischen Glauben, daß auch diejenigen das Heil erlangen, die nach der Taufe zwar gesündigt haben, aber durch eine neue μετάνοια zur Liebe Christi zurückkehrten und in ihr bis zur Gerichtswiederkunft Christi verharrten. Wie oft eine solche μετάνοια möglich ist, wird nicht ausdrücklich gesagt. Da aber das Schwergewicht der Aussage durchaus darin liegt, daß der Mensch gerettet wird, wofern er nur durch die μετάνοια (als persönliche Umkehr) am Gerichtstag Christi in seiner Liebe erfunden wird[25], so ist jedenfalls diesem Text die Vorstellung fremd, daß es Sünden geben könne, die wegen ihrer objektiven Schwere auch dann noch unvergebbar wären, wenn der Mensch sich durch Buße von ihnen abgekehrt hat. Von einer Einmaligkeit oder Mehrmaligkeit einer k i r c h l i c h e n Buße und überhaupt von einer Beziehung dieser Buße zur Kirche, also von einer Wiederaufnahme in die Kirche, ist hier im Text nicht die Rede, und es kann selbstverständlich das auch nicht erwartet werden, da so etwas in diesen Zusammenhang überhaupt nicht hineingehört. Immerhin können wir auch auf Grund dieses Textes allein schon sagen: wenn es zum Urgut des Glaubens gehört, daß der Mensch durch Buße auch nach der Taufe wieder in die Liebe Gottes zurückkehren kann und so Gnade im Gericht Christi finden wird, dann muß auch in dieser Zeit die Kirche mindestens im allgemeinen die Konsequenz aus dieser ihrer Überzeugung gezogen haben und dem Menschen, der in der Liebe Christi ist, auch i h r e Liebe wieder zuerkannt haben (vgl. 2 Kor 2, 8)[26], ihm die volle Kirchengemeinschaft wieder geschenkt haben.

---

[24] Durch die apologetische Tendenz wird auch verständlich, warum bei der Schilderung der Menschen, die ins Gericht kommen, der Blick nicht auf die vorchristliche Menschheit fällt. Irenäus weiß natürlich, daß durch Christus auch aus dieser Menschheit vor seinem Erscheinen die Gerechten durch ihn gerettet werden, daß also „von Anfang an" der Heilsgeschichte (IV, 22, 2) Menschen gewesen sind, die im Gericht bestehen werden. Aber an diese kann er hier an unserer Stelle nicht denken, da, wenn die ganze Menschheit einschließlich der vorchristlichen im Blicke stände, diese als ganze und nicht nur zum Teil durch die μετάνοια gerettet würde, da ja Irenäus weiß, daß alle in Adam den das Heil bedingenden Geist verloren hatten (V, 16, 3 usw.; vgl. M a s s u e t, a. a. O. n. 115) und so auch die „Gerechten" des alten Bundes von Christus die Vergebung ihrer Sünden erhalten müssen (IV, 27, 2 usw.).

[25] Solche unbedingte Aussagen finden sich oft bei Irenäus. Vgl. P o s c h m a n n, a. a. O. S. 218 ff.

[26] Vgl. zu dem juristischen Begriff des κυροῦν, der verwendet wird, wo die Gemeinde einem aus ihr Ausgeschlossenen wieder ihre „Liebe" gewährt, B e h m bei Kittel III, 1098 f: die Liebe wird „amtlich beschlossen".

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE VON OTHMAR SPANN UND IHRE METAPHYSISCHEN VORAUSSETZUNGEN

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist es nicht, die gesamte Philosophie Othmar Spanns bis ins einzelne aufzurollen und zu beleuchten, sondern vielmehr, die Schlüsselgedanken seines Systems zur Darstellung zu bringen und von ihnen aus die Verbindungslinien aufzudecken, die zu seiner Religionsphilosophie hinüberführen. Damit soll die Möglichkeit geboten werden, sein letztes Werk in den Grundanlagen zu überblicken[1].

Jene Schwierigkeit, die sich bei der Bearbeitung eines Autors oft abwehrend entgegenstellt, wenn es gilt, den Eingang und die Kernidee seines Systems zu ermitteln, besteht bei Spann eigentlich nicht. Bei ihm ist die ganzheitliche Schau das Maßgebende und Beherrschende; das Prisma, in dem sich diese Schau bricht, kommt aus der Werkstatt des deutschen Idealismus.

Damit über seine denkerische Haltung auch nicht der geringste Zweifel bestehen könne, berichtet Spann zu Beginn seiner Kategorienlehre, unter welchen Eindrücken sein Denken in die ganzheitlichen Bahnen gelenkt wurde[2]. Daß Spann, der von der Volkswirtschaft herkommt, unter dem Einfluß seiner Ganzheitslehre zum Schöpfer des Universalismus wurde, ist zu bekannt, um eigens betont zu werden. Man tut gut daran sich zu erinnern, daß sein wissenschaftlicher Werdegang in eine Zeit hinabragt, wo der Bruch mit der allbeherrschenden atomistisch-mechanistischen Betrachtungsweise vollzogen wurde. In der Biologie wurde von Üxküll und Driesch der Zielstrebigkeitsgedanke v. Baers weiter ausgebaut, während Dilthey eine inhaltlich verstehende Psychologie forderte. Die Medizin wiederum rückte von der mechanistischen Zellularpathologie ab, um sich zugunsten der Konstitutionslehre zu entscheiden. Um diese Zeit erwarben sich auch Windelband und Rickert Verdienste, indem sie den Begriff der „Geltung" einführten und die Geschichtswissenschaft aus der Umklammerung einer naturwissenschaftlicher Kausalität befreiten[3]. Spann ging seinerseits daran, die Gesellschaft als Ganzes zu sehen und die sozialen Erscheinungen im Rahmen des Ganzen zu deuten. In der großangelegten Auseinandersetzung mit der atomistisch-mechanistischen Methode hat sich Spann zweifellos bedeutende Verdienste erworben.

Aber der Ruf nach Deutung der Erscheinungen im Rahmen des Ganzen einerseits und die Bereitstellung metaphysischer Begriffsmittel anderseits sind zwei verschiedene Dinge. Uns interessiert das philosophische System, das Spann errichtet hat und das schließlich noch eine späte Frucht in seiner Religionsphilosophie gezeitigt hat.

Wie sehr Spann dem deutschen Idealismus verbunden ist, wird sich aus den folgenden Darstellungen von selbst ergeben und bedarf keines weiteren Hinweises.

---

[1] O. Spann, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Wien 1947.

[2] O. Spann, Kategorienlehre, Jena 1924, S. 6 ff. (Im folgenden wird immer nach dieser ersten Auflage der Kategorienlehre zitiert.)

[3] Ebd. S. 14 ff.

I. Grundbegriffe und Seinsmetaphysik

Spann begründet seine ganzheitliche Auffassung durch eine kurze Analyse volkswirtschaftlicher Gesetze und zeigt, daß man „den tragenden Begriff der Volkswirtschaftslehre, die Leistung, als absolut unkausalen, als einen von Zweckbeziehungen und Rangordnungen bestimmten und damit als teleologisch gliedlichen Begriff, der seinerseits den Begriff des Ganzen fordert", anzusehen habe[4]. Es sei darauf hingewiesen, daß Spann, wenn er den Begriff der Ursächlichkeit ablehnt, immer an jene Ursächlichkeit denkt, die „keine Bestimmung nach dem Zusammenhang mehr erlaubt"[5]. Aber nicht genug damit. Es muß gleich vorweggenommen werden, daß auch die teleologisch gerichtete Ursächlichkeit bei ihm verschwindet, um einer Ausgliederung Platz zu machen, wie sie z. B. vom Organismus beim Bilden der Organe vollzogen wird. Darüber muß nachher des genaueren gesprochen werden.

Nachdem Spann zuerst die Notwendigkeit der ganzheitlichen Betrachtungsweise für die Volkswirtschaftslehre als wesentlich hingestellt hat, beleuchtet er auch die andern Wissensgebiete. Von der Tatsache, daß sich überall eine Abwendung von der mechanistischen kausalen Auffassung bemerkbar macht und daß die Geisteswissenschaften überhaupt nicht vom Kausalbegriff leben können, schließt er auf die Richtigkeit der Ganzheits-Auffassung. „Der ursächliche Standpunkt, das ist unser Ergebnis, zeigt sich in den Geisteswissenschaften überall als wesenswidrig"[6]. „Die Geisteswissenschaft kann ihren Gegenstand nicht äußerlich greifen, aber dafür innerlich begreifen und sie muß nach einem methodischen Standpunkte suchen, der ihr dies zu tun erlaubt und sie hierzu anweist. Dieser Standpunkt ist allein durch den Begriff der Ganzheit bezeichnet"[7].

An diesen Aufstellungen Spanns wird man vernünftigerweise nicht rütteln können. Die Stelle, an der die Kritik anzusetzen hat, liegt in der Zergliederung und Anwendung des Ganzheitsbegriffes.

Bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen ergeben sich für Spann eine Reihe von Lehrsätzen[8], unter denen er zwei als Grundsäulen ansieht:

1. Das Ganze wird in den Gliedern geboren.
2. Das Ganze geht in den Gliedern nicht unter.

„Der erste Satz gibt die Urweise an, wie Ganzheit zur Erscheinung gelangt — die Ausgliederung. Der zweite Satz geht von dem fertig ausgegliederten Ganzen aus, faßt aber die neue Tatsache ins Auge, daß das Ausgegliederte nicht selbständig ist, sondern in der Ganzheit verwurzelt bleibt, so daß die Ganzheit auf dem Grunde jedes Gliedes bei sich selbst, als ein Unausgegliedertes verharrt. Wir nennen dieses Enthaltenbleiben der Glieder im Grunde oder ihre Einwurzelung und Geborgenheit bei all ihrer Ausgesetztheit kurz die Rückverbindung[9]."

Solang der erste Satz nichts anders besagen will, als daß es keinen Teil im Ganzen gibt, der als die Ganzheit angesprochen werden kann, läßt sich nichts aussetzen. Denn die Ganzheit ist eine Abstraktion und

---

[4] Ebd. S. 10.
[5] Ebd. S. 28.
[6] Ebd. S. 17.
[7] Ebd. S. 18.
[8] Ebd. S. 54.
[9] Ebd. S. 88 f.

kann nicht vom Ganzen, das aus der Summe der Glieder resultiert, abgezogen werden, um selbständig neben den Gliedern zu existieren. Ähnliches gilt vom zweiten Satz. In den Gliedern eines Organismus verschwindet das Ganze nicht, sondern die Glieder (Herz, Lunge usw.) weisen auf das Ganze hin und sind durch das Ganze bestimmt.

Es muß aber zugleich auf Schwächen hingewiesen werden, die sich in den angeführten Zitaten Spanns ankündigen, um in späteren Ausführungen offenkundig zutage treten.

Spann beabsichtigt, eine rein logische Analyse des Begriffes „das Ganze" vorzunehmen. In Wirklichkeit denkt er dabei immer an das organische Ganze. Das wird ihn später dazu führen, das Weltall nach Art eines großen Organismus aufzufassen. Es gibt aber noch andere Ganzheiten als nur die organische. Zudem wäre bei den einzelnen Ganzheiten jeweils die Frage zu stellen, aus welchem physischen Prinzip sich das Ganze als Ganzes ergibt. Das Prinzip — das wird gleich nachher nochmals betont werden — wird sich in die Reihe der Formalursachen oder der nach einem Plan arbeitenden Wirkursachen unterbringen lassen. Die Frage nach dem Prinzip der Ganzheit erscheint bei Spann zu wenig berücksichtigt. Nach dem Gesagten ist es hier angebracht, die verschiedenen Ganzheiten aufzuzählen, zu analysieren und ihr Prinzip anzugeben.

Zuerst ist die Ganzheit des Organismus zu erwähnen. Für den Organismus gelten die von Spann aufgestellten Sätze im eigentlichen Sinn. Mit Recht kann Spann sagen: „Der Organismus als Gesamtganzheit setzt die Organe, die in ihm rückverbunden sind."[10] Es muß aber sofort betont werden, daß der Einzelorganismus als Ganzes nicht damit erklärt wird, daß man ihn als Organ in einem überhöhenden Organismus annimmt, den überhöhenden Organismus wiederum als Organ von einem nächsten Organismus umspannt sein läßt, und so weiter, bis das Weltall als ein in sich geschlossener Organismus dasteht. Schon der Einzelorganismus hat sein festes, in keinem höheren Organismus rückverbundenes Ganzheitsprinzip, die Seele. Die Seele, auch Lebensprinzip genannt, gibt der Materie, der sie einwohnt, nach Maßgabe ihrer Grundverfassung entweder pflanzliche, tierische oder menschliche Gestalt. Die Seele gehört somit zur Klasse der Formalursachen. Daß sie ein streng Geschiedenes und nicht organisch Rückverbundenes ist, bezeugt unter anderm die Aussage des menschlichen Bewußtseins. Denn der Mensch erfährt sich als ein organisch von andern Dingen und Ganzheiten streng geschiedenes Wesen. Schon der Begriff einer ethischen Verantwortung würde hinfällig sein, falls die Menschenseele ontologisch als Teil auf eine höhere Seele reduzierbar wäre.

Spann versucht den Nachweis, daß die Begriffe der Ausgliederung und Rückverbindung im gesamten Bezirk des Seienden Geltung haben. Was sich aber beim lebenden Organismus zwanglos feststellen ließ, kann von anderen Ganzheitsverbindungen nur teilweise und analog ausgesagt werden. Am besten steht es noch mit dem moralischen Ganzen, z. B. mit dem Staat, in dem es eine Ausgliederung und Rückverbindung zwischen dem Staatsganzen und dem Bürger gibt. Der gliedliche Zusammenhang ist aber viel lockerer als jener des Organismus, ein Umstand, den Spann nicht genügend gewürdigt hat, weshalb er für Demokratie und Wahlrecht in seinem Universalismus keinen

[10] Ebd. S. 83.

Platz finden konnte[11]. Tatsächlich sind es die regierenden Kreise, die kraft ihrer Autorität die Volksmenge zur staatlichen Einheit und Form zusammenfassen. Da der konkrete Staat ein zu kompliziertes Gewebe ist, bei dessen Zustandekommen noch andere Faktoren wirksam sind, empfiehlt es sich vielleicht, den Blick noch auf eine kleinere moralische Ganzheit zu richten. So ist z. B. der Heerführer kraft seiner Autorität der Ausgliedernde, der den einzelnen ihre Stellung anweist und somit dem Heere Einheit und Form schenkt. Die Soldaten als Soldaten sind ihrerseits im Ganzen befaßt und rückverbunden. Der Heerführer, soweit er Träger der Autorität ist, kann mit dem Lebensprinzip eines Organismus verglichen und irgendwie als Formalursache der Heeresganzheit angesehen werden. Die Ausgliederung ist aber keineswegs organischer Natur, sondern wird vom freien Befehlsentscheid des Führers entschieden. Ebenso wenig darf die Rückverbindung organisch aufgefaßt werden; denn sie ist durch einfache Gehorsamskündigung aufhebbar.

Noch dünner werden die Zusammenhänge, wenn man an Ausgliederungen denkt, die der Wirkursächlichkeit entspringen. Die oben angeführten Fälle gehörten ja dem Gebiet der Formalursachen an. Wie steht es aber z. B. mit künstlichen Gebilden, die sich der Mensch schafft? Spann gesteht zu:

> Es „fehlt in gewissem Sinne die Rückverbundenheit in allen künstlichen Ganzheiten, wie z. B. in Mosaiken, sofern der Schöpfer sich von ihnen zurückzieht. Aber sofern diese künstlichen Ganzheiten als Werkzeuge und Dinge wieder in Betracht kommen, z. B. ein Mosaik als Fußboden, müssen sie im Schöpfer und Nachschöpfer (dem Fußbodenbenützer) zugleich innewohnen und erlangen Geschöpfes- und Gliednatur nur nach Maßgabe ihrer Leistungen“[12].

An einer anderen Stelle, wo vom Verhältnis zwischen Baumeister und Haus die Rede ist, heißt es:

> „Das Haus, das der Baumeister baut, lebt in ihm und in den Bewohnern (die den Schöpfergedanken des Baumeisters nachschöpfen) weiter, es bleibt in ihnen befaßt: sie wissen immer, was ein Haus ist. Würden sie das ‚vergessen‘, würden sie jenen elementaren Schöpfungsakt ‚das ist ein Haus‘ nicht mehr vollziehen, so könnten sie auch das Haus nicht mehr hineingehen, es nicht mehr finden und benützen. Das ‚Haus‘ existierte nicht mehr, es wäre nur noch eine Summe von Mörtel und Ziegelsteinen[13].“

Unerklärlicherweise verwechselt Spann hier das Wesen des Dings mit seinem Erkannt- und Gebrauchtwerden. Angenommen, ein Haus stünde irgendwo verlassen im Urwald. Wenn es dadurch zu einer Summe von Mörtel und Ziegelsteinen herabsänke, wie könnte es dann bei der Wiederauffindung noch als Haus erkannt und benützt werden? Das Urteil „das ist ein Haus“ ist kein solch elementarer Schöpfungsakt, wie Spann zu glauben scheint. Im Gegenteil, es ist durchaus abhängig von der Tatsache, daß man ein Haus, und nicht eine ungeregelte Menge von Mörtel und Ziegelsteinen vor sich hat. Nur wenn man vor einem Haufen Mörtel und Ziegelsteinen das Urteil „das ist ein Haus“ bildet, könnte man von einem elementaren Schöpfungsakt reden, der allerdings zugleich ein großer Unsinn wäre.

---

[11] O. Spann, Gesellschaftslehre³, Leipzig 1930, S. 518.

[12] Kategorienlehre, S. 222 f.

[13] O. Spann, Der Schöpfungsgang des Geistes (Ergänzungsbände zur Sammlung Herdflamme, Bd. 3), Jena 1928, S. 67.

Zudem ist es mit der Rückverbindung des Hauses im Baumeister sehr schlecht bestellt. Was geschieht, wenn der Baumeister stirbt? Spann spricht von den Bewohnern des Hauses, die den Schöpfergedanken des Baumeisters nachschöpfen. In ihnen soll das Haus rückverbunden sein. Man sieht aber leicht, daß es sich in beiden Fällen um eine ganz verschiedene Rückverbindung handelt. Denn die Relation zwischen Baumeister und Haus war ursprünglich eine ursächliche. Von einer Ausgliederung des Hauses aus dem Baumeister zu sprechen, hat überhaupt keinen Sinn mehr. Selbst der Plan, nach dem das Haus gebaut wurde, kann nicht als Ausgliederung angesehen werden; denn der Plan gehört der rein intentionalen Sphäre an. Und es ist nicht einzusehen, wie der Baumeister, der doch etwas Physisches ist, sich im Intentionalen ausgliedern soll.

Beim besten Willen können auch die Bewohner nicht als Ausgliedernde angesehen werden. Im besten Fall kann man von einer intentionalen Beziehung reden, die in der gedanklichen Ordnung liegt und zwischen Haus und Bewohnern obwaltet. Aber hier ist es gerade das Haus, das die „Ausgliederung" vornimmt, weil es durch seine Existenz in den Bewohnern die Erkenntnis seiner selbst anregt.

Wäre Spann bei dieser letzten Art der Ausgliederung und Rückverbindung länger verweilt, so hätte er sicher gesehen, daß sich aus dem Begriff des Ganzen noch lange nicht jene Rückverbindung ableiten läßt, die notwendigerweise ein Gliedhaftes in einem höheren Ganzen besagt. Auch das Haus ist ein Ganzes; das ist über jeden Zweifel erhaben. Und dennoch braucht es nicht als Glied in einer höheren Ganzheit befaßt zu sein. Mit dieser Tatsache ist eigentlich der ganzen Spekulation und dem philosophischen System Spanns der Boden entzogen.

Verfolgen wir nun die Grundlinien der Spannschen S e i n s m e t a p h y s i k. Spann sieht die Problematik des Seins vor allem im dialektischen Gegensatz, der zwischen der Lehre der eleatischen und jener der heraklitischen Schule herrscht. Um die Gegensätzlichkeit beider Positionen in einer überhöhenden Synthese zum Ausgleich zu bringen, wendet er die Sätze seiner Kategorienlehre an. Das kreatürliche (von Gott unterschiedene) Sein, ist darum als das „Schaffen aus Geschaffenwerden" zu bezeichnen[14]. Diese Terminologie darf nicht Anlaß zur Überraschung sein, denn mit ihr will Spann nichts anderes ausdrücken, als was er früher „ausgliedern" genannt hatte. „Schaffen aus Geschaffenwerden" bedeutet soviel wie „Ausgliedern aus Ausgegliedertwerden". „‚Ausgliedern' heißt nichts weniger als Schaffen, und zwar als Glied mit anderen Gliedern in Gezweiung schaffen, mitausgliedern"[15]. Der Begriff des „Schaffens aus Geschaffenwerden" ist so gefaßt, „daß er sowohl das in sich Beharren wie die Veränderung als seine bloßen Bestandteile oder Seiten erscheinen läßt"[16]. Bei näherer Analyse ergibt sich für Spann, daß alles Sein dreifach ist. Man hat demnach zu unterscheiden:

1. die Selbstgleichheit des Seins, das eigentliche Dasein oder zweite Sein;
2. die Selbstfremdheit des Seins, auch Vorsein oder erstes Sein genannt. Denn ein Ding ist nicht nur es selbst. Als ausgegliedertes

[14] Ebd. S. 44 ff.
[15] Ebd. S. 44.
[16] Ebd. S. 29.

Glied bleibt es seiner Ganzheit rückverbunden, bleibt in ihr befaßt und verharrt somit zugleich im Vorsein.

3. das fortenthaltende oder vermögliche Sein im Dasein. Es kann auch das erste Sein im zweiten Sein genannt werden und bezeichnet nichts anderes als die Ausgliederungsfähigkeit des schon ausgegliederten zweiten Seins. (Diese Merkmale gelten nicht für Gott, da er als oberste Ganzheit nur Ausgliederer, aber nicht Ausgegliederter ist[17].)

Mit diesen Aufstellungen sucht Spann den eleatisch-heraklitischen Gegensatz zu überbrücken. Man sieht, daß sein Lösungsversuch insofern originell ist, als er die platonische und die aristotelische Lösung in seine Ganzheitskategorien hineinhebt und mit ihnen verschmelzt. Im übrigen ist zu betonen, daß seine Seinsanalyse nicht von der schlichten Betrachtung des Seins ausgeht, sondern daß er das Sein einfachhin in jene Kategorien einordnet, die er sich bei der Analyse des organisch Ganzen erarbeitet hatte.

Es kann darum nicht verwunderlich erscheinen, daß Spann der klassischen und der modernen Seinsproblematik nur ein geringes Verständnis entgegenbringt. Der aristotelische, scholastische und auch der moderne Ansatzpunkt, wie er in Heidegger, Jaspers und Nicolai Hartmann zutage tritt, liegt darin, daß mir alles Erfahrbare als ein „Etwas", als ein „Sein" entgegentritt. Spann wehrt sich gegen diesen Ansatzpunkt. Denn er ist das Opfer eines sonderbaren Mißverständnisses. Er glaubt, von Aristoteles und den Scholastikern sei der Seinsbegriff mit der grammatischen Kopula „ist" identifiziert worden. „Der Grund für die ganze Schwierigkeit liegt, wie schon dargelegt, aber hier nochmals betont werden möge, ausschließlich in dem falschen Seinsbegriff selbst, der das Sein zur leeren Verbindung der Aussagen (Prädikate), zur Kopula macht"[18]. Es erübrigt sich wohl, über dieses unglaubliche Mißverständnis ein Wort zu verlieren.

Spann polemisiert weiter und macht sich über die Unterscheidung von Wesenheit und Existenz lustig: „Die grammatische Kopula ‚ist' (das Prädikat ‚ist') — die Rose ist ... — wird fälschlich so gedeutet, als wäre das Ding ein Versammlungsort von Eigenschaften, so daß zu den Eigenschaften der Rose ‚rot' und ‚hochgewachsen' noch das Sein (*ens*, das *existere*) hinzukäme, wie die Kuh in den Stall ..."[19]. Der Schöpfer des Universalismus verrät hier nicht jene subtile Einbildungskraft, die zum Verständnis der aristotelisch-scholastischen Lehre erfordert ist. Mit der Berufung auf ländliche Idyllen kann man keine philosophischen Positionen erschüttern. Die Frage nach der Unterscheidung von Wesenheit und Existenz hat ja — das sei nebenher bemerkt — nichts mit der grammatischen Kopula „ist" zu tun. Die Unterscheidung beruht vielmehr auf der Tatsache, daß die irdischen Dinge Ankömmlinge im Bezirke des Daseins sind, d. h. daß sie eine Zeit lang nicht existierten, dann sind und nachher wieder aus dem Dasein verschwinden. Wären aber Wesenheit und Existenz begrifflich dasselbe, so müßte die Wesenheit immer existieren, weil sie ja Existenz bedeuten würde. Dieser Beweis ist nicht dadurch entkräftet, daß Spann das Sein sich zu bestimmten Wesenheiten konkretisieren läßt:

---

[17] Ebd. S. 82 ff.
[18] Ebd. S. 112.
[19] Ebd. S. 110 f.

„Es ist wohl richtig, daß die Wesenheiten (Substanzen) zuerst nicht waren, dann wieder sind. Aber dies bedeutet nicht, daß das Sein zu der Wesenheit ‚hinzukomme', sondern daß das Sein, als die Quelle der Wesenheiten mit ihren Eigenschaften, in der Weise der Ganzheit ist: indem nämlich das ausgliedernde Gesamtganze die Wesen jeweils sinnfällig wirklich nur in jenem Stadium setzt, das der jeweiligen Umgliederung der Gesamtganzheit entspricht. Das ändert aber nichts daran, daß die Wesenheit nur immer als Wesenheit eines Seienden gedacht werden kann, als ein Sein, das sich zu diesem genauen Wesen bestimmt hat, konkretisiert hat[20]".

Wenn sich das Sein, das organisch gedacht werden muß, in den verschiedenen Wesenheiten nur in verschiedener Weise ausgliedert und ausprägt, fiele dann nicht der tiefgreifende Unterschied zwischen Geistigem und Materiellem, zwischen Individuum und Individuum? Geistiges und Materielles, Individuum und Individuum wären nur Organe im selben Seinskörper. Dieser Schwierigkeit entgeht Spann auf keinen Fall durch die Aufstellung der sogenannten Grundreiche in seiner Naturphilosophie. Danach wären von der Urmitte, d. h. von Gott, zwei Seinsebenen auf einmal ausgegliedert worden, die geistige und die stoffliche Seinsebene[21]. Es sind also, um bildlich zu sprechen, zwei kreatürliche Seinsblöcke zu unterscheiden, die in ihrem Ausgegliedertwerden voneinander unabhängig sind. Aus der geistigen Seinsebene wird nun die geistige Welt ausgegliedert, die ihrerseits alles enthält, was als Leben anzusprechen ist, sei es Menschen-, Tier- oder Pflanzenseele. Durch das gemeinsame Aneinander-Werden, durch das Aufeinander-Hingeordnetsein verwirklichen sich geistige und materielle Seinsordnung zu dem, was sie sind. Spann kann und will keinen wesentlichen Unterschied zwischen den einzelnen Arten der Seelen angeben: „Die in der organischen Materie, von den pflanzlichen und tierischen Kleingebilden bis zum Menschen gegebenen Erscheinungen könnten ohne die Verbindung mit dem Geistig-Seelischen nicht gedacht werden"[22].

Das ist aber nicht alles. Wenn die beiden Seinsebenen, die materielle und die geistige, aus der göttlichen Urmitte ausgegliedert werden, wird Gott damit nicht zu etwas Körperhaftem? Weiterhin, da das Geistige nicht zerstückelt werden kann (Spann spricht von der unteilbaren Einheit des Geistes)[23], bleibt ihm nichts übrig, als eine Weltseele anzunehmen[24]. Alles Leben wäre damit nur Ausdruck dieser einzigen Weltseele. Welche Folgerungen sich für die menschliche Einzelseele ergeben, bedarf keines ausführlichen Hinweises: Sie ist nichts anderes als die an einem gewissen Punkt und zu einer gewissen Zeit zum Selbstbewußtsein ausgegliederte Weltseele. Mit dieser Feststellung ist *implicite* die strenge Individualität des Einzelmenschen und seine ethische Verantwortlichkeit geleugnet. Auch der Begriff einer göttlichen Sanktion hat bei solcher Annahme keinen Sinn mehr. Wie im menschlichen Bereich nicht die Hand oder der Wille, sondern der ganze Mensch die Sünde begeht, so würde, bestünden die Spannschen Voraussetzungen zurecht, nicht der gliedliche Teil einer höheren Ganzheit,

[20] Ebd. S. 111.
[21] Ebd. S. 190.
[22] Ebd. S. 194.
[23] Ebd. S. 285.
[24] O. Spann, Erkenne Dich selbst (Ergänzungsbände zur Sammlung Herdflamme, Bd. 6), Jena 1935, S. 258.

sondern die höhere Ganzheit selbst sündigen. Das hieße aber, da alle höheren Ganzheiten letztlich gliedhaft in der höchsten Ganzheit, in Gott befaßt sind, daß Gott selbst der Sünder wäre, eine Aussage, die niemand wagen wird.

II. Die Anthropologie Spanns

In den letzten Sätzen des vorigen Kapitels sind die anthropologischen Ansichten Spanns schon irgendwie angeschnitten worden. Wir können es dabei nicht bewenden lassen, sondern müssen eine gedrängte, wenn auch unvollständige Übersicht über diesen Zweig der Spannschen Philosophie geben, da sich gerade von hier aus wichtige Verbindungslinien zu seiner Religionsphilosophie hinüberspinnen. Die Methode, die Spann bei der Entwicklung seiner Anthropologie befolgt, ist dieselbe, die er in seiner Kategorienlehre vorbereitet und in seiner Seinsmetaphysik angewandt hat. War es ihm im letztgenannten Fall hauptsächlich darum zu tun, die Struktur des Seins bloßzulegen, so geht es ihm in der Anthropologie vor allem darum, den subjektiven Geist des Menschen als Ausgegliedertes und Rückverbundenes zu erfassen.

Zuerst sei ein kurzer Bericht über den Stufenbau der Ausgliederungsordnung des subjektiven Geistes gegeben.

Als die erste Geistesstufe sieht Spann den „unoffenbaren“ Geistesgrund an. Nach dem Lehrsatz „Das Ganze als solches hat kein Dasein: es stellt sich in den Gliedern dar“ kann das Ganze als solches, als ein von den Gliedern getrennter Teil nicht dinghaft in die Erscheinung treten. Wo sich aber geistiges Tun regt, tritt es in dem geistig Ausgegliederten zutage, etwa so wie ein Organismus, als Ganzheit betrachtet, in seinen Organen hervortritt, ohne als Ganzheit ein von den Organen getrenntes Dasein zu führen. Da sich aber alle geistigen Erscheinungen im Rahmen der Ganzheit abspielen, die Ganzheit als Ganzheit nicht für sich, sondern nur im Ausgegliederten zutage treten kann, ist sie für sich nicht faßbar, sondern bleibt ein „unoffenbarer Geistesgrund“[25].

Die zweite Ausgliederungsstufe ist mit dem übersinnlichen Bewußtsein gegeben:

> „Führen wir den Begriff des subjektiven Geistes durch, dann zeigt sich das Bewußtsein von einem Übersinnlichen darin begründet, daß der subjektive Geist in einem höchsten, letzten Gesamtganzen enthalten ist, im All; und das heißt auch: in der Ausgliederungs- oder Schöpfungsmacht des Alls, in Gott[26].“ „Wir nennen dieses Bewußtsein, das noch unausgeformt, noch nackt und bloß von allem Wissen zu denken ist: Andacht, Glaube an sich. Andacht, Glaube, Bewußtsein vom Übersinnlichen überhaupt kommen seit urältesten Zeiten im Kulturleben zur Erscheinung als Religion und metaphysische Philosophie[27].“

Aus den zitierten Sätzen Spanns — sie sind von größter Bedeutung für seine Religionsphilosophie — erhellt, was den eigentlichen Schlüssel zu seinem System darstellt, daß er nämlich die Gesamtheit des Seins zu einem großen Organismus zusammenfaßt. Wie bei der Behandlung der kategorialen Lehrsätze Spanns hervorgehoben wurde, entspricht die Identifizierung des Seienden mit Organen und Organismen nicht dem Tatbestand. Spann sucht das Gegebene *a priori* von einer falsch angelegten begrifflichen Ebene her zu erfassen. — Über seinen Gottes-

---

[25] Ebd. S. 17.
[26] Ebd. S. 22.
[27] Ebd. S. 23.

begriff werden wir im nächsten Kapitel noch mehr zu sagen haben. Hier genügt der Hinweis, daß er Gott mit der Ausgliederungsmacht des Alls gleichsetzt und somit einen Gottesbegriff vertritt, der sich abgrundtief von dem der christlichen Lehre unterscheidet.

Auch die Charakterisierung des übersinnlichen Bewußtseins ist *a priori* durchgeführt. Wenn Spann die Worte „Andacht" und „Glaube an sich" verwendet, wird man unwillkürlich an das erinnert, was die Romantiker Ahnung und Schleiermacher das Gefühl des Unendlichen nannten. Im Gegensatz zu Schleiermacher ist allerdings bei Spann das intuitiv Erlebnishafte des übersinnlichen Bewußtseins stärker betont. Zudem bedeutet das Spannsche Element der Rückverbindung eine schärfere Formulierung des bei Schleiermacher noch vagen Abhängigkeitsgefühls. Abhängigkeit als solche läßt ja verschiedene Deutungen zu.

Als dritte Ausgliederungsstufe wird von Spann das Gezweiungsbewußtsein oder die Liebe eingeführt. Diese Art des Bewußtseins ist mit dem unmittelbaren Innewerden des geistigen Zustandes des anderen Menschen gegeben[28]. „Wenn die Mutter das Kind anlächelt..., fallen die ersten Lichtstrahlen in sein Bewußtsein. Dieses Anlächeln... ist es, was die ersten inneren geistigen Regungen im Menschen erweckt und dadurch einen Ausgangspunkt für weitere Entwicklung bietet"[29]. In diesem Sinn genommen, bedeutet das Gezweiungsbewußtsein den Beginn des geistigen Lebens im Menschen überhaupt. Hier, in der Gezweiung, entzünden sich zum ersten Male die Begriffe. Das Gezweiungsbewußtsein selbst aber bedeutet Enthaltensein in der Gezweiung, d. h. der Mensch erlebt sich als Ausgegliedertes unter Ausgegliederten derselben Art. „Und das reine Bewußtsein dieses Enthaltenseins ist Liebe. Liebe ist Einerleiheitsbewußtsein des einen Geistes mit dem andern"[30]. „Ich bin auch der Andere — das ist das verborgene Wesen der Gezweiung"[31]. Um diesen seltsamen Satz zu verstehen, muß man sich wieder an Spanns organische Ganzheitsauffassung erinnern. Sie setzt voraus, daß die Menschen artgleiche Organe desselben Organismus sind. „In den Gliedern desselben Stammes wohnt dieselbe Ganzheit"[32]. Ein kurzer Rückgriff auf die Logik Spanns wird das noch klarer machen. Im Gegensatz zur aristotelischen Logik nimmt er die Allgemeinideen nicht in dem Sinn, als ob sie reine Abstraktionen wären, die den Einzeldingen entnommn sind, in sich selbst aber als Allgemeines keine Entsprechung in der Wirklichkeit hätten. „Auch die Gattung ist individuell, nicht nur das einzelne Ding, denn auch sie ist in dem Gesamtstufenbau der Ganzheiten ein unwiederholbares und unersetzbares Glied"[33]. Damit entspricht dem Gattungsbegriff „Mensch" eine individuelle Ganzheit, die in den Gliedern, d. h. in den Einzelmenschen in die Erscheinung tritt. Diese Ganzheit, wie sie in den Einzelmenschen aufscheint, besagt nicht nur eine abstrakte, sondern auch eine seinshafte Identität mit sich selber und sie rückt die Einzelmenschen recht nahe an eine ontologische Identität untereinander heran, wie es in der nüchternen, aber darum so großartigen Philosophie eines Aristoteles unmöglich wäre.

---

[28] Ebd. S. 36.
[29] Ebd. S. 36.
[30] Ebd. S. 38.
[31] Ebd. S. 41.
[32] Ebd. S. 41.
[33] Der Schöpfungsgang des Geistes, S. 526.

Auf der vierten Ausgliederungsstufe des subjektiven Geistes findet sich das erkennende Bewußtsein oder das Wissen.

Während das Gezweiungsbewußtsein charakterisiert wurde im Satz: „Ich bin auch der Andere", findet im Wissen ein Heraustreten aus der genannten Einerleiheit statt. „Der Andere wird vom Geliebten zum Gewußten. Es entsteht ein Verhältnis der Geschiedenheit, ein Ich-Gegenstandsverhältnis ... ‚Ich bin nicht der Andere', gilt hier wesensgemäß"[34].

In Verbindung mit der vierten Ausgliederungsstufe ist Spanns Ansicht von der „Eingebung" bemerkenswert. Eigentlich liegt es von vornherein nahe, daß Spann den „Einfall" als Ausgliederung einer höheren Ordnung ansieht. Trotzdem überrascht er durch seine kühne Anwendung der von ihm aufgestellten kategorialen Sätze, da das Endergebnis allen bisherigen Anschauungen ins Gesicht zu schlagen scheint. Im Begriff des „Schaffens aus Geschaffenwerden" sieht Spann die Grundlage für die Annahme, daß das menschliche Schaffen (man denke der Klarheit halber am besten an das künstlerische Schaffen), dessen wichtigstes Element der Einfall ist, aus Geschaffenwerden folgen muß. Der Einfall bedeutet somit Ausgliederung einer höheren Ordnung; ist Eingebung von oben her[35].

Nach Spann wäre es falsch, anzunehmen, daß sich die Eingebung aus vorhandenen sinnlichen Vorstellungen ableiten lasse. Die sinnlichen Vorstellungen sind vielmehr der Stoff, mit dem die Eingebung souverän arbeitet[36]. Dieses Arbeiten geschieht im Denken. „Sind ‚Vorstellungen' nur das, was sich aus Sinnesempfindungen ableitet, so müssen wir behaupten: daß nicht ‚Vorstellungen' die ersten Grundbestandteile des Denkens bilden, sondern daß es Eingebungen sind, welche sich u. a. durch Vorstellungen im Denken darstellen"[37]. Hiermit ist ein klarer Anschluß an die platonische Lehre vollzogen.

Als fünfte Ausgliederungsstufe des subjektiven Geistes kommt das Wollen und Handeln oder das ausübende Bewußtsein in Betracht[38]. Ihm schließt sich die sechste Stufe an, die Sinnlichkeit oder das Instinktbewußtsein[39].

Die Spannsche Philosophie müßte sich unfertig vorkommen, wenn sie nur von der Ausgliederung, und nicht auch von der Rückverbundenheit spräche. Bei der Frage nach der Rückverbundenheit kann die erste Ausgliederungsstufe des subjektiven Geistes, der „unoffenbare Geistesgrund" vernachlässigt werden. Denn es ist Spann beim Aufrollen seiner Anthropologie um das Befaßtsein der einzelnen Bewußtseinsarten in höheren Ganzheiten zu tun. Der „unoffenbare Geistesgrund" dagegen entspricht dem, was für gewöhnlich Seele genannt wird. Allerdings ist hier eine Einschränkung am Platz. Denn die Seele ist nach Spann eine Ganzheit und existiert deshalb nicht neben ihren Akten und Teilen, sondern tritt in Akten und Teilen als dem Gliedhaften in die Erscheinung[40].

---

[34] Erkenne Dich selbst, S. 60.
[35] Ebd. S. 64, 67; Der Schöpfungsgang des Geistes, S. 51 f.
[36] Erkenne Dich selbst, S. 64.
[37] Ebd. S. 68.
[38] Ebd. S. 109.
[39] Ebd. S. 126.
[40] Ebd. S. 17.

Im übersinnlichen Bewußtsein erkennt sich der Mensch als rückverbunden mit der höchsten Ganzheit, mit dem absoluten Geist, der Gott ist. Andacht und Glaube weisen den Menschen über sich hinaus und sind darum im eigentlichen Sinn übermenschlich, „den Menschen über sich selbst versetzend, verzückend, ekstatisch“[41]. Deshalb wird der Glaube, je reiner und vollkommener er sich zeigt, um so ekstatischer sein. Darum ist auch die mystische Verzückung der eigentliche Urquell der Religion, da im unmittelbaren Erlebnis der Rückverbundenheit mit Gott, Gott selbst am Seelengrund als höchste befassende Ganzheit unmittelbar erfaßt wird. Dies Erlebnis führt, abgesehen von der Erarbeitung anderer religiöser Kategorien, hauptsächlich zur Formung des Gottbegriffs. Und zwar liegt im übersinnlichen Bewußtsein der einzige Weg, auf dem die Menschen erstmalig zur Gotteserkenntnis gelangen, wie im folgenden noch ausführlicher dargestellt werden soll. Jedenfalls ist nach Spann das übersinnliche Bewußtsein als die Ursprungsstelle der Religion anzusehen[42].

Das Gezweiungsbewußtsein wiederum gibt Zeugnis von der Rückverbundenheit des Einzelnen mit der Gemeinschaft. Diese Bewußtseinsart darf jedoch nicht einfachhin als Gemeinschaftsbewußtsein im üblichen Sinne des Wortes gewertet werden. Niedere Gemeinschaftsordnungen (Familie, Sippe, Stamm) werden von höheren Ganzheiten umspannt (Volk, Staat).

„Werden diese weiter verfolgt, so ergibt sich als letztes Gesamtganzes der Geist der Menschheit, die Menschheit selbst. Daß ‚Menschheit‘ kein bloßer Sammelname für viele Einzelne ist, daß sie vielmehr . . . der gesellschaftlich-geschichtliche Gesamtgeist ist, dessen Untergliederungen die Kulturen und Volkstümer, dessen letzte Glieder die subjektiven Geister, die einzelnen Menschen, darstellen, ist ebenfalls hier nicht mehr zu erweisen, sondern mit dem früher Ausgeführten gegeben[43].“

Gegeben ist der gesellschaftlich-geschichtliche Geist (und Spann kennt noch eine Reihe anderer Geister) nur für den, der es fertig bringt, das All als Organismus aufzufassen. Eigentlich hätte Spann hier seiner Spekulation Einhalt gebieten müssen, da er evidenterweise das Feld nüchterner Überlegungen verläßt. Es rächen sich hier die unhaltbaren Prämissen, die zu ihrer Konsequenz drängen.

Wir kommen nun zum erkennenden Bewußtsein, das rückverbunden ist mit dem Eingebungsgrund des Geistes oder der Ideenwelt. Die Eingebung kann nach Spann nicht aus dem Geist des Einzelnen begriffen werden.

„Das was in uns als Eingebung aufbricht, müssen wir einer übereinzelnen geistigen Welt zusprechen, denn dieselbe Eingebung tritt in vielen auf, sie wird, wenn in Gedanken und Kunstwerk dargestellt, in vielen geweckt, sie gehört also vielen zugleich an . . . Dieser große Hintergrund des einzelnen Geistes, diese übereinzelne geistige Welt, die in der Eingebung zur Erscheinung kommt, wird seit Platon Ideenwelt genannt[44].“

Abgesehen davon, daß Platon hier kaum zu recht genannt wird (denn Platon kennt keine sich ausgliedernde Ideenwelt), ist zu bedauern, daß Spann so wenig Verständnis für das gewaltige Ringen der nachidealistischen Zeit verrät, die eine nüchterne, auf der Empirie gebaute

---

[41] Ebd. S. 378.
[42] Ebd. S. 25 ff.
[43] Ebd. S. 374.
[44] Ebd. S. 366.

Lösung des kritischen Problems und der Erkenntnis anstrebte. Die Formel „Ausgliederung-Rückverbindung" ist unn doch ein zu primitiver Schlüssel, als daß man mit ihm alle Türen aufzusperren versuchen sollte.

Über eine Rückverbindung des ausübenden Bewußtseins, das mit Wollen und Handeln gegeben ist, hat Spann nichts auszusagen. Es handelt sich ja hier um eine Selbstausgliederung des Menschen, die nicht weiter nach oben hin verknüpft sein kann, falls auch nur ein Schein von Freiheit und ethischer Verantwortung bestehen bleiben soll.

Anders steht es mit dem Sinnlichkeitsbewußtsein. Die Sinnesempfindung ist für Spann ein Anzeichen, daß der Mensch mit dem Naturgeist (Weltgeist, Weltseele) rückverbunden ist. Seine Beweisführung verläuft auf der folgenden Linie: Wenn wir die Sinnesempfindung analysieren, so lassen sich zwei Schichten unterscheiden. Die erste besteht in einer Art von Wissen, bei der es sich um Vergegenständlichung handelt; das Ich tritt einem Objekt gegenüber und distanziert sich somit von seinem Objekt. Die zweite Schicht dagegen zeigt „Ungegenständlichkeit, Unmittelbarkeit, Verschmolzenheit mit dem Empfundenen"[45]. So ist z. B. im elektrischen Schlag oder in der Süße, auf der Zunge eine innerliche Verbundenheit mit einer bestimmten Qualität gegeben. „Diese Innerlichkeit, Unmittelbarkeit, Verbundenheit, Angeschlossenheit, Verschmolzenheit ist durchaus unräumlich . . ., zeigt uns also keinen ‚entfernten', ‚getrennten' Gegenstand. Die Vergegenständlichung gehört der Empfindung nicht ursprünglich an; sondern erst einer höheren Geistestätigkeit, dem Wissen[46]." Hieraus schließt Spann, daß durch die Sinnesempfindung die Trennung des Ich von der Natur wenigstens teilweise aufgehoben wird. Und gerade in den Phänomenen des Hellsehens und Hellhörens sieht er eine Bestätigung seiner Lehre.

> Denn beim Hellsehen und Hellhören fallen die gewöhnlichen Vermittlungen weg und der Mensch erscheint „wie von der Mitte aus wirkend und empfindend, aus dem Innern der Natur selbst bewegend. Dadurch bezeugen die bannhaften Empfindungen eine tiefliegende Verbundenheit des Menschen mit der Natur. Die Natur tritt hier in ihrer Stofflichkeit zurück, sie drängt sich uns in ihren lebensvollen, geistähnlichen Beschaffenheiten geradezu auf. Wenn uns diese Empfindungen den Menschen tief in die Natur versunken zeigen, so doch zugleich auch in einer erhöhten Macht über die Natur — beides durch die Unmittelbarkeit der Verbindung, was namentlich in den unleugbaren Erscheinungen des Fernwirkens und der Materialisationen hervortritt"[47].

Auf diese Weise steht die Natur als das erweiterte Organ des Menschen vor uns. Und der Inbegriff des Geistähnlichen, mit dem der Mensch auf Grund seiner Sinnlichkeit rückverbunden ist, wird von Spann Naturgeist, Weltgeist oder Weltseele genannt.

Der Beweisgang Spanns ist nicht stichhaltig. Er geht aus von der Unräumlichkeit der Qualitäten des Geschmack- und Tastsinns. Von der experimentellen Psychologie wird aber fast allgemein zugestanden, daß die Qualitäten der Sinnesempfindungen als ausgedehnt empfunden werden[48].

---

[45] Ebd. S. 355.

[46] Ebd. S. 356.

[47] Ebd. S. 357.

[48] J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie I[3], Freiburg 1923. S. 375: „Primäre Wahrnehmung des Raumes bieten nur Tastsinn und

Auf sehr problematischen Boden begibt Spann sich auch, wenn er okkulte Phänomene für sich ins Treffen führen will. Beim Hellsehen und Hellhören handelt es sich doch um eine ins Außergewöhnliche gesteigerte Sensibilität, kraft deren der Mensch imstande ist, wie eine Antenne die feinsten Schwingungen, die von Dingen und menschlichen Gehirnen ausgehen, zu registrieren. Im allgemeinen sind die Ursachen der okkulten Phänomene noch zu wenig erforscht. Aber das eine darf wohl gesagt werden, daß die Lösung des Problems auf einer andern Ebene gesucht wird als der von Spann vorgeschlagenen. Wer einmal Materialisationen des Plasmas gesehen hat, wird zugeben, daß es sich um sehr ungeschickte Ausgliederungen handelt, falls sie der Mensch mit Hilfe des Weltgeistes vornehmen würde. Nein, der wahre Grund für die Behauptungen Spanns liegt darin, daß er „ganzheitstrunken" ist[49].

In Verbindung mit dem Sinnlichkeitsbewußtsein soll gleich darauf hingewiesen werden, daß die Weltseele in der Religionsphilosophie insoweit eine Rolle spielt, als der Mensch sich mit den immateriellen Kernen der Dinge in Rapport versetzen kann, was den Beginn der Magie bedeutet. Die Dinge haben aber ihre immateriellen Kerne auf Grund der geistigen Weltseele.

Um die Konsequenzen der Spannschen Philosophie in noch schärferes Licht zu rücken, sei vermerkt, daß nach Spann die Geschlechtsempfindung und die Bluts- und Rassenverwandtschaft auf eine Rückverbindung mit der leiblichen Gattung hindeutet. Die Gattung ist aber nichts Unpersönliches, sondern etwas Überpersönliches; durch diesen Gedanken bestochen, konstruiert Spann einen eigenen Gattungsgeist, in dem die Menschen befaßt sind.

Spann bemerkt im Laufe seiner Ausführungen, daß seine Rückverbundenheitslehre der heutigen Denkweise überschwenglich scheinen könne. Wenn sie nur nichts anderes als überschwenglich wäre!

III. Gotteslehre und Kritik an den traditionellen Gottesbeweisen

Um die Gotteslehre Spanns möglichst klar darzustellen, müssen wir kurz auf den Begriff des Schaffens zurückgreifen. Nach Spann ist jedes Schaffen ein Schaffen aus dem Nichts[50]. Den Grund dafür sieht er in der Selbstwirksamkeit, die mit jedem Schaffen verknüpft ist. So ist z. B. das Sprechen des Kindes (als geistiges Tun) „durchaus in ihm selbst und aus nichts anderm hergenommen"[51]. „Nicht nur das Urschaffen Gottes ist ein Schaffen aus dem Nichts, auch das abgeleitete

---

Gesichtssinn. Die andern Sinne haben überhaupt keine Einrichtung, um das Nebeneinander der Objekte durch ein ähnliches Nebeneinander von Nervenreizen wiederzugeben... Die Räumlichkeit kommt den andern Sinnen bloß dadurch zu, daß sich durch Erfahrung eine Assoziation bildet zwischen einem bestimmten räumlichen Wert, den das Auge (die Hand) wahrnimmt, und einer zugehörigen Verschiedenheit der Sinnesempfindung, so daß die letztere den ersteren hervorruft."

[49] O. Spann, Der wahre Staat³, Leipzig 1931, S. 250, wo Spann „ganzheitstrunkenen Geist" verlangt.

[50] Der Schöpfungsgang des Geistes, S. 57 ff.

[51] Ebd. S. 58.

Schaffen ist ein Schaffen aus dem Nichts"[52]. Allerdings besteht insofern ein Unterschied zwischen dem Schaffen Gottes und dem des Geschöpfes, als das Geschöpf ein ihm (durch Eingebung) Aufgegebenes schafft. Außerdem bedarf es des Stoffes, in dem das Aufgegebene dargestellt wird. Trotzdem sei festzuhalten, daß es sich beim geschöpflichen Schaffen weder um eine mechanische Mischung des Stoffes, noch um eine einfache Umgruppierung schon bestehender Ideen handelt. Denn in jeder Schöpfung — man denke an ein Kunstwerk — sei ein absolut Neues gegeben. Und in diesem absolut Neuen müsse der Wesenskern des Schaffens gesehen werden. Damit sei auch zuzugestehen, daß es sich bei jedem echten Schaffen um ein Schaffen aus dem Nichts handle. Durch diese Überlegungen wird Spann zu der Ansicht geführt, daß der grundlegende Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen darin liege, daß Gott nach einem Vorbild schafft, welches aus ihm selbst stammt, während der Mensch ein Vorbild benützt, welches ihm anerschaffen wurde (durch Eingebung).

Man sieht gleich, daß Spann sich von dem gebräuchlichen Kreationsbegriff entfernt. In der scholastischen Lehre wirken sowohl Gott als auch der Mensch nach einem Vorbild. Aber das Problem steckt gerade in der Frage, wie im Einzelfall das Geschaute auf die Seinsebene gehoben wird. Was der Mensch schöpferisch erschaut, wird durch entsprechende Gruppierung des Gegebenen, seien es stoffliche Dinge, Farben, Töne oder Worte, verwirklicht, während Gott außerhalb seiner Substanz ursprünglich nichts vorfindet, dem er durch neuordnende Tätigkeit ein anderes Aussehen verleihen könnte. Bei Gott handelt es sich also vornehmlich darum, wie er eine erschaute Wesenheit in der Seinssphäre aufglühen lassen kann, ohne sich eines schon vorhandenen Stoffes zu bedienen. Die Kreationsfrage ist eine Seinsfrage.

Was nun das Wesen Gottes, ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zur Welt, anbelangt, so wird es von Spann als das Urschaffen definiert[53]. Es möge daran erinnert werden, daß für Spann das geschöpfliche Sein Schaffen aus Geschaffenwerden ist. Diese Bestimmung des Seins wird, mit den notwendigen Modifikationen versehen, von ihm auf das absolute Sein übertragen. Da Gott das erste Sein einfachhin darstellt, kann bei ihm nicht von einem Geschaffenwerden im üblichen Sinne des Wortes die Rede sein. Es müssen also in Gott Schaffen und Geschaffenwerden zusammenfallen. In diesem Sinn spricht Spann von Gott als dem *actus purus*.

Die beste Erklärung seiner Position dürfte Spann in seiner Auseinandersetzung mit Schelling gegeben haben. Schelling hatte in seiner Identitätsphilosophie das Wesen Gottes dahin beschrieben, daß in ihm die Gegensätze von Natur und Geist, von Realem und Idealem, aufgehoben seien, und war auf diese Weise zu seinem Begriff der „Indifferenz" gekommen. Später fügte Schelling allerdings den Begriff vom „unvordenklichen Sein" in die Gotteslehre ein, um so die Indifferenz von Realem und Idealem aufzuheben und eine Basis für die Schöpfung zu gewinnen. Das „unvordenkliche Sein" ist also ein Wirkliches, das dem Denken und Handeln Gottes vorangeht. Damit war es Schelling gelungen, eine „Differenz" in den Gottesbegriff hineinzutragen.

---

[52] Ebd. S. 59.
[53] Ebd. S. 135.

Zu dieser Lehre Schellings hat Spann folgendes zu bemerken:

„Es leuchtet ein, daß der actus purus als reine Selbstausgliederung, als reine Selbstsetzung verstanden werden muß, wo nichts erleidend gesetzt wird, sondern alles sich selbst setzt. Diese Selbstsetzung hat aber doch die eine ‚Differenz', daß das Gesetzte setzend wirkt, notwendig in sich. Somit geht dem Begriffe nach ein Tun dem Tun voran. (Das Gesetzte kann logisch erst später setzend werden.) Der actus purus fordert nur, daß keine Möglichkeit zurückbleibt, nicht aber, daß das uranfängliche Setzen nicht einen Inbegriff von Möglichkeiten, die durchgeführt werden, logisch in sich schlösse (freilich geht dies nicht in der Zeit vor sich). Damit ist kein ‚unvordenkliches Sein' gesetzt, keine Wirklichkeit vor der Möglichkeit im Sinne zweier Stufen. Wohl aber sind damit begrifflich zwei Seiten und das Ganze als Prozeß gegeben ...[54]"

Die Selbstsetzung, die Spann fordert, ist ein schwer vollziehbarer Begriff. Freilich darf der Ausdruck nicht allzusehr gepreßt werden. Während beim scholastischen Begriff des *actus purus* die Gefahr besteht, daß er allzu statisch verstanden wird, so beim Begriff der Selbstsetzung, daß man ihn allzu dynamisch deutet. Es liegt aber wohl der Auffassung Spanns fern, in der göttlichen Selbstsetzung das zu negieren, was die Scholastiker das *esse subsistens* nennen. Ihm scheint es vielmehr darum zu tun zu sein, das dynamische Element zu betonen. Trotzdem ist der Begriff der Selbstsetzung insofern mißlich, als das Setzende logisch früher ist als das Gesetzte, und das Gesetzte, in diesem Falle Gott, erst dann setzen kann, wenn es gesetzt ist. Das „unvordenkliche Sein" Schellings weist in diese Richtung. Und vielleicht hätte Spann besser daran getan, den Begriff der Selbstsetzung nach dem Beispiel Fichtes auf die Erklärung des Bewußtseins zu beschränken. Wie Spann vorangeht, macht sein Begriff der Selbstsetzung zu sehr den Eindruck einer *causa sui*.

Schwieriger wird Spanns Lehre, wo er das Verhältnis Gottes zur Welt erörtert. Spann unterscheidet zwischen dem Urschaffen Gottes nach innen und dem Urschaffen nach außen hin. Wodurch das Wesen des geschöpflichen Seins zum *actus purus* bestimmt ist, ergibt sich aus dem Vorhergehenden: „dadurch daß sein Schaffen aus Geschaffen-Werden folgt, daß sein Schaffen vom Geschaffenwerden potentiell wie aktuell getrennt ist"[55]. Damit ist auch der Begriff des Schaffens nach außen hin gegenüber dem innergöttlichen Schaffen klargestellt. Das Schaffen Gottes nach außen hin heißt: „Etwas setzen, das nicht schon unmittelbar in sich selbst wieder lauteres Schaffen ist. Dadurch enthält es eine gewisse Losgelöstheit, Getrenntheit von Gott"[56]. Aber ist dieses Setzen nach außen hin ein anderes Setzen als jenes nach innen hin? Und hier steckt das brennende Problem, das mit der Frage umrissen ist: Von welcher Art ist das Setzen Gottes nach außen? Spann beginnt die Diskussion, indem er eine Unterscheidung in Gott hineinträgt: „Und da diese Welt nach Weise der Rückverbundenheit in Gott verbleibt, so scheidet sich mit der Weltschöpfung (begrifflich, nicht zeitlich) die lautere Gottheit, die in innerer Selbstsetzung das inner-göttliche Leben als in einem unzugänglichen Licht, wie es die Schrift sagt, verbringt, von Gott dem Schöpfer, der als Herr die Welt lenkt und erhält"[57]. Die Ausgliederung der Welt be-

[54] Ebd. S. 133.
[55] Ebd. S. 147.
[56] Ebd. S. 147.
[57] Ebd. S. 147.

ginnt also vom Schöpfergott her, der identisch ist mit der Ausgliederungsmacht des Alls. Wie aber ist diese Ausgliederung des Alls aus dem Schöpfergott des genaueren zu verstehen? Hier muß ich bekennen, daß mir die Gedanken Spanns nicht eindeutig und präzis genug erscheinen. Die Ausgliederung als Schaffen ist ein Schaffen aus dem Nichts. Läßt sich der Ausdruck „Nichts" noch schärfer umschreiben, als es bisher geschehen war? In seiner Kategorienlehre schreibt Spann: „Das Wort Nichts ist nur in dem Sinne zu nehmen, daß der Ausgliederungsgrund für das Glied das absolut Einfache und Unveräußerliche ist. Es ist nicht ein absolutes Nichts oder die Leere, sondern das Unverformbare, aus dem alle Form, das Unscheinbare, aus dem alle Erscheinung entspringt[58]." Wir stoßen hier auf eine Letztheit, das Unverformbare des Ausgliederungsgrundes, was nicht viel anderes bedeutet, als daß das Ganze in seinen Gliedern nicht untergeht. Aber damit ist der Sprung vom Ausgliederungsgrund zum Glied hin noch nicht geklärt. Nach dem früher Gesagten wird es notwendig sein, die Ausgliederung, auch jene aus dem Schöpfergott, organisch zu fassen, wie etwa Zweige und Blätter aus dem Baum oder Gedanken aus der Seele wachsen[59]. Der Unterschied zwischen göttlicher und kreatürlicher Ausgliederung würde dann darin liegen, daß z. B. der menschliche Gedanke noch des vorliegenden Stoffes zu seiner Darstellung bedarf, während der göttliche Gedanke sofort von jenem Sein durchdrungen wäre, das Spann als Schaffen aus Geschaffenwerden beschreibt. Wenn man nun bedenkt, daß in Wirklichkeit in Gott alles identisch (wir sprechen hier nicht von den drei göttlichen Personen), daß also das innergöttliche Leben gleich dem Schöpfergott ist und der Schöpfungsakt gleich dem Schöpfergott, so ist nicht recht einzusehen, wie Spann konsequenterweise dem Pantheismus entrinnen kann. Letztlich bleibt er in jenem „Prozeß" befangen, den Hegel und Schelling lehrten und der nichts als eine Entwicklung des Göttlichen zur Welt hin bedeutet. Allerdings will Spann diese Konsequenz nicht ziehen. Aber ganz überzeugend klingt es nicht, wenn er schreibt: „‚Panentheismus', der einen persönlichen Gott annimmt (Schelling, Krause), verstehen wir nicht unter Pantheismus (Spinoza). Hier sind nur die Worte ähnlich, nicht die Begriffe[60]." Interessant ist, daß er der Neuscholastik, wohl auf Grund ihrer strengen Trennung von Gott und Welt, Deismus vorwirft: „In der Neuscholastik ist kein Pantheismus, das ist wahr, aber leider nicht wenig Deismus, was die Methodik vieler ihrer Lehrbücher der Geisteswissenschaften beweist[61]!"

Nach den vorhergehenden Ausführungen wird man sich den Gott der Spannschen Philosophie in der folgenden Weise vorstellen müssen. Da der Schöpfergott einerseits die allbefassende Ganzheit des Weltalls ist und als Ganzheit sich nur in den Gliedern darstellt, und da der Schöpfergott anderseitsunterschieden ist vom Gott des innergöttlichen

---

[58] Kategorienlehre, S. 316.

[59] Vgl. dazu Kategorienlehre, S. 212: „Alles Ganze muß in jugendlichem, keimhaftem Zustande, muß junggeboren entstehen, um noch die Zeitstufen der Jugend, der Vollreife und des Alters vor sich zu haben. Keim, Embryo, Ei, Stockling, Sproß (bei Knospung und Teilung) sind daher in ihrer Eigenschaft als Jugendformen kategorial notwendig bedingte Weisen der Geburt alles Lebenden, alles Ganzheitlichen."

[60] Der Schöpfungsgang des Geistes, S. 65, Anm. 1.

[61] Ebd. S. 65, Anm. 3.

Lebens, der als persönlich zu fassen ist, so ist Gott, in seiner Gesamtheit genommen, das Weltall plus dem Gott des innergöttlichen Lebens.

Mit diesem Gottesbegriff hängt es wohl auch zusammen, daß Spann den traditionellen Gottesbeweisen keinen Wert beimißt. Denn auf Grund der traditionellen Gottesbeweise ergibt sich Gott als das *ens a se*, während die Geschöpfe als *entia ab alio* aufscheinen; und zwar ist das Verhältnis zwischen Gott und den Geschöpfen das der Wirkursächlichkeit. Ginge Spann diesen Weg, so würden seine Kategorien der Ganzheit und Gliedhaftigkeit nicht mehr anwendbar sein.

Spann beruft sich bei der Kritik der traditionellen Gottesbeweise auf Kant: „Den Gottesbeweisen schreibt man seit Kantens scharfsinniger Prüfung fast allgemein den Fehler zu, daß sie das Unbedingte aus dem Bedingten, das Absolute aus dem Relativen erschließen wollen“[62]. Die Berufung auf Kant ist nicht statthaft. Denn die Kritik Kants beruht auf andern Voraussetzungen als Spann angibt. Kant hatte den ontologischen Gottesbeweis (den Spann gelten läßt) einer verheerenden Kritik unterworfen und als nicht stichhaltig nachgewiesen. Die andern Gottesbeweise, nämlich der kosmologische und der physikotheologische, münden nach Kant in den ontologischen Gottesbeweis ein und sind darum ebenso hinfällig wie dieser selbst. Es dürfte nicht ganz stimmen, was Spann behauptet, daß nämlich fast allgemein die Kritik Kants als durchschlagend angesehen wird. Wohl viele würden sich mit dem folgenden Urteil Bernhard Jansens, dieses vorzüglichen Kantkenners einverstanden erklären: „‚...immer und immer wieder steht es zu lesen, nicht bloß in Popularisationen, sondern auch in ernsten fachphilosophischen Werken: Kant hat ein für allemal die Unwissenschaftlichkeit aller Gottesbeweise, namentlich des kosmologischen, kritisch widerlegt. Kritisch! Selten hat ein Philosoph von der Größe Kants sophistischer und unkritischer kritisiert als hier der Weise von Königsberg“[63].

Was Spann zur Kritik der traditionellen Gottesbeweise beizutragen hat, ist nicht brauchbar. Er schreibt: „Wenn man aus dem Begriffe der Ursache auf mehr schließt als wieder auf Ursache, nämlich auf eine Über-Ursache, so ist dies unstreitig ein Übergang in eine andere Begriffsebene, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος“[64]. Ob es sich um einen unlogischen Übergang in eine andere Begriffsebene handelt, hängt jedoch davon ab, was man sich unter einer Über-Ursache vorstellt. Der kosmologische Beweis, der von der Kontingenz her argumentiert, schließt nicht einfachhin auf eine Über-Ursache, sondern auf eine erste Ursache. Wo ist da ein unberechtigter Übergang in eine andere Begriffsebene? Es ist eine logische Forderung, eine Ursache anzunehmen, die selbst nicht mehr verursacht wurde, weil sonst keine Erklärung des sonstigen Verursachten gegeben ist. Erst die folgende begriffliche Analyse einer ersten Ursache zeigt, daß es sich um ein Wesen handelt, in dem sich Wesenheit und Existenz nicht einmal begrifflich mehr vollkommen trennen lassen, das also subsistierendes Sein ist.

Es mag zweckmäßig sein, hier auf die Lehre von der Analogie hinzuweisen. Spann kennt sie entweder nicht, oder lehnt sie ab. Nur aus einem dieser Gründe konnte er schreiben: „In der bisherigen logischen

---

[62] Ebd. S. 152.

[63] B. Jansen S.J., Die Religionsphilosophie Kants geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt, Berlin 1929, S. 29.

[64] Der Schöpfungsgang des Geistes, S. 153.

Grundlegung der Gottesbeweise zeigt sich eine Unterlassung. Gerade weil es richtig ist, daß rein endliche Kategorien auf Gott nicht übertragbar sind und kein rein endlicher Gedankengang auf das Übernatürliche hinführt; der Gottesbegriff jedoch tatsächlich besteht und die größte Macht auf den menschlichen Geist ausübt; so folgt daraus, daß in den Kategorien des weltlichen Seins bereits Bestandteile des Übersinnlichen enthalten sind ..."[65]. So liegt z. B. in jeder Selbstsetzung (Lebensäußerung) nach Spann ein Über-Endliches, das nicht aus endlichen Vorbedingungen ableitbar ist. Von diesem Element des Über-Endlichen aus sucht er dann die Existenz Gottes einsichtig zu machen. Es hat aber keinen Zweck, daß wir uns hier eingehend mit seinen Gottesbeweisen beschäftigen.

IV. Die Religionsphilosophie Spanns

Wir können uns bei der Darlegung der Religionsphilosophie Spanns kurz fassen. Denn erstens kommt es uns darauf an, nur die philosophischen Grundlinien aufzuzeigen. Und zweitens bedeutet die Religionsphilosophie Spanns nicht viel mehr als ein Zusammenknüpfen solcher Fäden, die sich schon durch die vorhergehenden Kapitel hinzogen.

Nach Spann sind für das Zustandekommen der Religion drei Faktoren entscheidend: Mystik, Magie und Offenbarung. In der Mystik haben wir es mit den außerordentlichen Geisteszuständen des übersinnlichen Bewußtseins zu tun, mit den Verzückungen[66]. In ihnen erlebt der Mensch unmittelbar seine Rückverbundenheit mit Gott. Mit diesem Erlebnis sind die ursprünglichen religiösen Kategorien verknüpft, die selbst noch auf der Ebene des Erlebnishaften liegen. Es sind dies das Bewußtsein vom Dasein Gottes; ferner das Bewußtsein von der Gottverwandtschaft des Menschen, da auf Grund der Rückverbundenheit Gott nicht als ein absolut Jenseitiges erfahren wird. Schließlich ist noch zu erwähnen, daß mit der Gottverwandtschaft der Seele auch das Bewußtsein ihrer Unzerstörbarkeit gegeben ist.

Wenn sich der Geist nun denkend dem zuwendet, was ihm in mystischer Erfahrung unmittelbar bewußt ist, so ergeben sich noch eine Reihe begrifflicher religiöser Kategorien. Und zwar erstens der Gottesbegriff; und zweitens der Begriff der Erlösung, der aus dem Vergleich zwischen der Vollkommenheit des mystischen Seins und der Unvollkommenheit des empirischen Seins entspringt. Der Kategorie der Erlösung folgen noch eine Reihe ergänzender Begriffe: Abfall, Heil, Mittlertum und Stellvertretung. Der Begriff des Abfalls basiert darauf, daß, um die Nichtigkeit des irdischen Lebens zu erklären, der Mensch auf eine Urschuld zurückgreift. Das vollkommene jenseitige Leben stellt sich dagegen als Heil dar. Da das Heil als eine zu empfangende Gnade verstanden wird, fügt sich hier ergänzend der Begriff des Mittlertums oder der Erlösergedanke ein. Mit dem Mittlertum ist der Begriff der Stellvertretung verbunden. Denn aus der Ganzheitsbetrachtung ergibt sich, daß ein Glied für das andere Leistungen übernehmen kann.

---

[65] Ebd. S. 158 f.

[66] Religionsphilosophie, S. 40.

Da Spann nicht viel von den Gottesbeweisen hält, erklärt sich der folgende Satz: „Nur die wenigen Menschen, denen mystische Erfahrungen zuteil werden, sind ursprüngliche Träger des Gottesbewußtseins. Alle anderen werden erst durch sie entweder zur echten Nachempfindung angeregt oder zu einer mehr oder weniger aufrichtigen äußerlichen Nachfolge veranlaßt"[67].

Der Mensch kann sich nicht immer auf der Höhe der Mystik erhalten, sondern gleitet allmählich zur Magie hinab. Als Zwischenstation ist der höhere Polytheismus anzusehen. Mit der Schwächung des mystischen Bewußtseins tritt eine Änderung des Gottes-, Geistes- und Naturbewußtseins des Menschen ein. Die seelischen Vermögen und Tätigkeiten werden mehr und mehr als verselbständigte Teilvermögen empfunden. Und der in der Natur tätige göttliche Seinsgrund wird ebenso als in selbständige Teilmächte zertrennt empfunden. „Dadurch daß nunmehr die Teilmächte des menschlichen Geistes je für sich göttlichen Einwirkungen zugeordnet werden; und daß die göttliche Wirksamkeit ebenfalls in einzelne Teilmächte der Natur zerstreut empfunden wird, entstehen im menschlichen Bewußtsein: die hohen Götter"[68].

Dadurch daß sich der Mensch mehr und mehr in niederen Zentren verstrickt, entsteht ein Verhältnis des unmittelbaren Rapportes mit ihnen und es kommt zur eigentlichen Magie. „Magie oder Zauber ist ein durch höchste Konzentration erlangter Rapport mit dem inneren Zentrum eines Naturdinges oder geistigen Wesens, und zwar unter Zuhilfenahme äußerer Entsprechungen zum Zwecke der Dienstbarmachung dieser Wesen"[69]. In Suggestion, Hypnose, Telepathie usw. tritt der unmittelbare Rapport mit dem geistigen Zentrum anderer Wesen hervor. Und es gilt der Satz: „Durch die in innerem Rapporte mit anderen Wesen stattfindende Einwirkung auf die Zentren dieser Wesen ändern sich auch deren Aktionen[70]!"

In der Magie sind zwei Seiten zu unterscheiden, die innere Versenkung, um den Rapport herzustellen, sodann die Entsprechung, Sympathie, Zeremonie. Es ist allerdings schwer *in concreto* die richtige Entsprechung zu finden. Aber der Gedanke ist richtig. Wenn die Welt als ein großes Lebewesen aufgefaßt wird, was sie auf Grund der Weltseele auch ist, so werden durch die konkreten Entsprechungen Veränderungen hervorgerufen. Die Versenkung wirkt nicht nur auf Menschen, sondern auch auf materielle Dinge, da sie wegen der Einwohnung der Weltseele immaterielle Kerne enthalten[71].

Was nun die Offenbarung anbelangt, so lassen sich drei Elemente als Offenbarungstatsachen ansprechen: erstens das unmittelbare Innewerden Gottes in der Mystik; zweitens die Erweckung religiöser Begabung, die den erhöhten Geisteszuständen vorhergeht; und drittens die Verleihung bestimmter Eingebungen. „Die erhöhten Geisteszustände der erweckten Begabungen sind stets durch Eingebungen bezeichnet. Denn nur in konkreten Eingebungen vollziehen sich zuletzt die Glaubensstiftungen, Glaubenserneuerungen, Glaubensbelebungen der Geschichte"[72].

---

[67] Ebd. S. 71.
[68] Ebd. S. 135.
[69] Ebd. S. 138.
[70] Ebd. S. 138.
[71] Ebd. S. 137.
[72] Ebd. S. 265.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß alle Religionen einen Wahrheitsgehalt besitzen. Denn alle Religionen bauen sich auf der mystischen Erfahrung auf, die in ihrem eigentlichen Wesen gleich bleibt, obwohl sie wegen der verschiedenen Begabungen graduelle Unterschiede kennt. Auch die Eingebung bedeutet Wahrheit. Nur wird sie modifiziert sein entsprechend dem geschichtlichen, kulturellen und völkischen Milieu, in dem der Religionsstifter weilt.

Spann versucht, die hier gezeichneten Grundlinien seiner Religionsphilosophie durch Beibringung zahlreicher Texte aus den verschiedensten Religionen zu unterbauen. Allerdings ist seine Interpretierung der Texte schon vorgezeichnet durch die Philosophie, die er entwickelt hat. Sehr häufig beruft er sich, nicht nur in seiner Religionsphilosophie, sondern auch in seinen andern Schriften, auf Meister Eckhart und sucht ihn zum Kronzeugen seiner Lehre zu machen. Spann wird dabei der modernen Eckhartforschung in keiner Weise gerecht. Wir müssen uns hier darauf beschränken, auf die Schriften von Hermann Bange[73] und Herma Piesch[74] zu verweisen. Jedenfalls ist die Interpretierung Eckharts durch Spann ein Fingerzeig, wie vorsichtig wir auch den übrigen Texten entgegentreten müssen. Nicht jeder hochgeistliche Text braucht einer mystischen Erfahrung zu entstammen. Bei Spann wird selbst Luther zum Mystiker gestempelt, ein Urteil, das vor der geschichtlichen Forschung wohl kaum bestehen kann.

Zum Schluß stellt Spann einen Vergleich zwischen den Religionen an und kommt zum Ergebnis, daß die christliche Religion die erhabenste Widerspiegelung der religiösen Kategorien sei. Es ist aber festzuhalten, daß nach der Lehre Spanns kein wesentlicher Unterschied zwischen den monotheistischen Religionen herrscht. Darum wird sich auch kein Beweis für die Verpflichtung zur christlichen Religion bauen lassen. Denn unter Dingen, die ethisch gut sind, ist der Mensch nicht verpflichtet, immer das Beste zu wählen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wie Spann die extreme Position jener verurteilt, die am rein mechanistischen Kausalbegriff festhalten, so muß ihm das andere Extrem vorgeworfen werden, nämlich die Auflösung der Kausalität in einen organischen Ausgliederungsprozeß. Auf dieser extremen Auffassung der Ausgliederung und der damit gegebenen Rückverbundenheit baut sich seine ganze Philosophie auf und zeigt damit alle Züge des Extremen. Seine Religionsphilosophie fällt mit seinem übrigen System.

Die Religionsphilosophie des deutschsprachigen Raumes bewegt sich zum Teil auf ausgetretenen, zum Teil auf unbrauchbaren Pfaden. Es wäre an der Zeit, sich mit den Gedankengängen vertraut zu machen, die in Frankreich mehr und mehr an Boden gewinnen. Die Führerschaft in der Religionsphilosophie ist schon längst von den Deutschen an die Franzosen abgetreten worden. Wir denken hier besonders an die Arbeiten eines Blondel. Fruchtbare Ansätze für eine Anthropologie innerhalb des Rahmens der Religionsphilosophie scheinen uns in den Ideen gegeben zu sein, die an das *desiderium naturale visionis Dei* anknüpfen und ihre hervorragendsten Vertreter im Belgier J. Maréchal[75]

[73] H. Bange, Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein, Limburg a. L. 1937.

[74] Herma Piesch, Meister Eckhart, Wien 1946.

[75] J. Maréchal S. J., Le point de départ de la metaphysique, Cahier V, Louvain 1926, livre II, section III.

und in den Franzosen Guy de Broglie[76] und Henri de Lubac[77] haben. Freilich ist auch auf unserm Boden vor wenigen Jahren eine Arbeit von Karl Rahner[78] erschienen, die in die angegebene Richtung weist. Obwohl das genannte Buch mehr philosophische Substanz enthält als die landläufigen Religionsphilosophien, ist es leider unbeachtet geblieben.

---

[76] G. de Broglie, De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas: Recherches de Science Religieuse 14 (1924) 193 ff und S. 481 ff; Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle: Nouvelle Revue théologique 64 (1937) S. 337.
[77] H. de Lubac, Surnaturel, Paris 1946, S. 483 ff.
[78] Karl Rahner, Hörer des Wortes, München 1941.

REZENSIONEN

Eduard Spranger, Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele. 8° (165 S.) Berlin 1947, Evangelische Verlagsanstalt (Lizenzausgabe mit Genehmigung von Leopold Klotz, Gotha).

Die drei Vorträge, die, schon während des Krieges entstanden, hier vereinigt sind, vertreten die Überzeugung, „daß das Dahinschwinden der religiösen Substanz beim deutschen Volke seit reichlich 100 Jahren den Anfang der Fehlentwicklung gebildet hat" (7 f). Sie erwachsen „aus einer freien christlichen Haltung" und zielen auf „Erweckung zur religiösen Problematik" (8).

Im ersten Vortrag geht es um die „Weltfrömmigkeit" (12) oder ein „weltlich gewordenes Christentum" (23); die religiöse Inbrunst hat den überweltlichen Gott verlassen und sich dem Diesseitigen, Irdischen zugewandt. Im Grunde ist das ein flacher Optimismus, für den „der Weltzusammenhang ... harmonisch" und so „völlig aus seinem immanenten Verlauf heraus verständlich ist" (27). Dagegen erhebt sich das, was „seinem Wesen nach diesen immanenten Sinn der Welt zersprengt: der Tod, die Verzweiflung, das Fremdheitsgefühl in der Welt" (27). Solche Erlebnisse künden von der stillen „unbewiesenen und unbeweisbaren" (31) „Voraussetzung, unter der wir existieren und handeln" (29); diese besagt: „die Werte unseres Daseins gehen in der Welt nicht auf" (29). So tritt zur Welt die „metaphysische Tiefendimension" (37), ohne die das Leben sinnlos wäre. Damit ist der „Glaube an etwas, das mehr ist als die irdische Welt" (40), gegeben; seine „innere Verwandtschaft mit einem Grundmotiv des Christentums" (41) leuchtet ein.

In Wesen und Ursprung dieses Glaubens führt der zweite Vortrag mit den Mitteln der Psychologie ein. Im Gegensatz zum Wissen als der „theoretisch beweisbaren Einsicht" (56) ist Glaube „diejenige Art von Gewißheit über weltanschaulich bedeutsame Sachverhalte, mit der die persönliche Existenz steht und fällt" (52). Was den Ursprung des Glaubens angeht, so treibt uns zu dieser Anstrengung „das Erlebnis des Ungenügens" (54). Er erwächst „aus der erlebten Enge der Welt" (54) als Kompensation für die innerweltlich unheilbaren Leiden der Glücklosigkeit des Lebens, der Sinnlosigkeit der Welt, des Zerfalls mit der Gemeinschaft und mit dem besseren Selbst (vgl. 56). Hierbei gilt: „der Glaube vollendet erst, was sonst Bruchstück wäre" (77). Die erwähnten Tatbestände werden nämlich im Glauben als „Energiezentrum" (67) von der „Magie" oder „Wunderkraft der Seele" (59) umgewandelt, wobei die Seele den Weltenlauf freilich nicht äußerlich ändern, wohl aber „innerlich überwinden" (66) kann.

Der dritte Vortrag entwickelt die hier berührte „Magie der Seele" (117) und wendet sie auf das Christentum an. Dieses unterliegt seit Renaissance und Aufklärung einem für die ganze abendländische Kultur verhängnisvollen „Abbröckelungsprozeß" (80). Um ihm Einhalt zu gebieten, ist für den „Bedeutungskern" des Christentums eine Sprache zu finden, die auch von der heute veränderten „Bewußtseinsverfassung" (82) verstanden wird. Schon hat man verschiedene Neugestaltungen versucht: „das rationale, das moralistische, das spekulative und das historische Christentum" (85). Doch führen sie alle zu einem „unverkennbaren Substanzverlust" (85) und gehen am eigentlichen Kern des Christentums vorbei. Da dieser „gar nicht anders als in magischen Kategorien ausgedrückt werden" (87) kann, gilt es die „magisch-mythische Denkweise" (85) des ursprünglichen Christentums zu erneuern, freilich nicht in ihrer primitiven Urform. Vielmehr geht es um „die Rettung ihres unverlierbaren Sinnes" (86), um „ihre tiefere Deutung" und so um „das Tiefsinnigste, das es gibt" (87).

Der Mensch wendet die Mittel der Magie an, um sich die verborgenen Mächte des Daseins gefügig zu machen. Dabei kommt es schon in der

Urzeit nicht allein auf den Erfolg im Äußern, sondern vor allem auf die Wirkung im Innern an. Heute ist die Außenwelt entzaubert und so dem magischen Einfluß entzogen. Doch in der Seele geschehen immer noch Wandlungen, die „nicht nach Kausalregeln zu begreifen" sind und „ein magisches Wunder" (141) darstellen. Besonders gilt das von dem „Kraftzuwachs" (141), wodurch der Mensch das Schicksal, das er äußerlich nicht wenden kann, innerlich zu überwinden vermag. Hierfür entscheidend ist der Glaube als „die wunderbarste der Kräfte" (139), als die dem ganzen Leben ideell vorausliegende und seinen höheren Sinn durchhaltende, tragende geistige Kraft" (147). Wie sie „auf eine magische Art" (147) von Gott verliehen ist, so gründet sie auch das Leben in Gott und gibt von der Transzendenz her eine höhere Auffassung von Geburt und Tod (Unsterblichkeit).

Diese Haltung allein ermöglicht eine echte Begegnung mit dem Christentum. Dabei geht es nicht um dessen „tiefsten Kern", sondern lediglich um einen „ersten Zugang", der nicht mehr als ein „psychologisches Vorspiel" (148 f) darstellt. Christus hat die Seele in magische Urverhältnisse (wie Begegnung, Einsfühlung, Teilhabe, Verwandlung) zu Gott hineingestellt. Er vertritt eine innere „sittliche Magie", die „Dämonenglauben und Zauberei" ausschließt und auf „Kraftgewinnung" sowie „Reinheit", d. h. „Abscheidung von der Welt" (150) hinzielt. Im einzelnen wird die magische Wurzel des Christentums an seiner sittlichen Grundforderung der Liebe, an seiner Verklärung und Heiligung des Lebens sowie an seiner Hoffnung auf eine Überwelt sichtbar gemacht.

Ohne Zweifel hat Sprangers „Magie der Seele" als „Vorschule zum Christentum" (153) eine wichtige Sendung. Einerseits erschüttert sie die Sicherheit und Anmaßung des in die Welt verkrampften und der bloßen Immanenz verfallenen Menschen; seine „Vorentscheidung" für das Diesseitige allein und gegen das Jenseitige ist nicht (wie behauptet wird) „Wissen aus Gründen, sondern ein Glaube" (143). Anderseits weckt diese Vorschule den Spürsinn und das Aufnahmevermögen für das Überweltliche, Transzendente, Jenseitige; es gibt Gewißheiten, die über alle „wissenschaftlich haltbaren Beweise" hinausgreifen, die aber deshalb nicht schwächer, sondern stärker als die Wissenschaft sind, wenigstens für die reife Seele, die sich dazu durchgerungen hat, „ihrer innersten Stimme mehr zu glauben als dem Sehen und Tasten" (146). In eins damit werden jene Schichten und Haltungen der Seele aufgedeckt und dem modernen Menschen neu zugänglich gemacht, die Glaube, Religion und Christentum erst wieder ermöglichen, indem sie deren Ansatz bilden.

Wenn demnach dieses Buch für das Suchen der Gegenwart wegweisend ist, so unterliegt es doch zugleich deren Grenzen. Zunächst wird die Trennung zwischen Wissen und Glauben überspannt. Das rationale Wissen ist nach Spr. auf das diesseitig Erfahrbare beschränkt, weshalb der Glaube an das jenseitig Unerfahrbare ein irrationales Gepräge erhält. Hier wäre eine Vertiefung und dadurch Ausweitung der Auffassung von Wissen und Wissenschaft nötig. Gegen Schluß stellt der Verf. dem „positivistischen Wissenschaftstypus" ein „Wissen" gegenüber, „das ein höheres Verstehen ermöglicht" (163). Die Weiterführung dieses Ansatzes würde ergeben, daß auch der Glaube Wissenselemente einschließt oder wenigstens voraussetzt und sogar eine wissenschaftliche Rechtfertigung zuläßt, wodurch freilich sein echter Wagnischarakter weder aufgehoben werden kann noch soll. Auch für Spr. ist der Glaube nicht ein blindes Wagnis; ja den, der für seinen Glauben „noch intellektueller Stützen bedarf" (152), verweist er ausdrücklich auf die Ausführungen der beiden ersten Vorträge. Doch sieht er in

diesen Überlegungen nur „*demonstrationes ad hominem*, nicht aus Begriffen folgernde Beweise“ (152); so kann sich der Glaube schließlich doch „nicht mehr auf wissenschaftlich haltbare Beweise stützen“ (146). Dahinter steht eine von Kant her verengte Sicht der Begriffe, die danach „nur Einzelinhalte der Erfahrung zu Gedanken prägen“ (152); ihre mit der Analogie des Seins gegebene Tragweite für den metaphysischen Bereich wird ganz übersehen.

Die geschilderte Ablösung des Glaubens von Wissen und Wissenschaft stellt irgendwie diesen selbst in Frage. Gibt man nämlich dem Irrationalen Raum, so kann „jeder primitivste Aberglaube wieder hereinbrechen“ (92) und die „Innenwelt zum Tummelplatz wilder Phantasien“ (148) werden. Wie kann man sich dagegen schützen und zugleich zeigen, daß sich der religiös-christliche Glaube nicht als bloße „Wunsch- und Postulatentheologie“ an „Illusionen“ (151) berauscht, sondern die Wahrheit ist? Da der Glaubende nicht auf „Einsichten“, sondern auf „Kraftgewinnung“ (147) ausgeht, gilt es, den Glauben nicht nach „der Alternative richtig—falsch“, sondern „nach den Kräften zu bewerten, die er entbindet“ (125). Das kommt auf einen „religiösen Pragmatismus“ hinaus, nach dem das wahr, ja „Wahrheit im höchsten Sinne“ ist, was unser „eigentliches Leben gewährleistet“ oder „unsere ganze Existenz trägt“ (151). Obwohl Spr. betont, daß es hier nicht um Einsichten geht und „nichts zu beweisen ist“ (75), kann man (selbst auf Grund seiner eigenen Worte) kaum verkennen, daß dieser „Pragmatismus“ lebensmäßig vollzogene Einsichten umschließt, die auch eine wissenschaftliche Entfaltung als Metaphysik zulassen. Diese Einsichten und Beweise führen nicht dazu, daß es „nur noch Wissen und nicht Glauben“ (75) gäbe, weil sie nie mathematisch klar und zwingend sind und deshalb zum wissenden Bemühen den personalen Einsatz fordern.

Da Spr., im Banne Kants stehend, Einsicht und Beweis ablehnt, spürt er, wie auch sein „religiöser Pragmatismus“ den Glauben nicht eigentlich zu rechtfertigen vermag. So beruft er sich letztlich auf die „seelische Energieentfaltung“ (75), auf die „Magie“ oder „Wunderkraft der Seele“ (59), die auch dort noch Gewißheiten erzeugt, wo Einsicht und Beweis aufhören. „Eine gleichsam magische Verwandlung“ stellt den Menschen „in die Urwahrheit“ (152) hinein. Das vollendet sich im Christentum „durch den höchsten magischen Akt“, kraft dessen sich „Gott in unsere Seele herniedersenkt“; er verleiht eine Gewißheit, die nicht mehr Werk der Seele, sondern „Wirkung der magischen Verwandlung“ (160) ist.

An dieser Stelle ist der Haupteinwand gegen Spr.s Darlegungen zu besprechen. Er will von der Bewußtseinsverfassung des modernen Menschen, die mit ihrem rationalen Denken vielfach gegen das transzendent Göttliche verschlossen ist, zu jener urtümlichen Haltung zurückführen, die in ihrer vorrationalen Lebensnähe zum Jenseitigen hin offen war. Nun kann man für das Abirren der modernen Einstellung sicher nicht das Rationale als solches verantwortlich machen, sondern lediglich das vom tiefen, umfassenden Lebensgrund losgerissene, wild wuchernde und so entartete Rationale. Entsprechend ist die urtümliche Einstellung nicht deshalb gesund, weil sie völlig irrational wäre, sondern weil ihr (noch nicht durchgegliedertes) rationales Grundgerüst in den Gesamtlebenszusammenhang eingebettet, und so nicht nur kalt rechnender Verstand, sondern blutvoller, existenzieller Aufschwung am

Werke ist. Diese (vor-rationale, nicht ir-rationale) seelische Struktur ist für den heutigen Menschen vorbildlich und in ihm wieder zu erwecken, weshalb es bei seinem Glauben doch um Wahrheit oder Irrtum und nicht bloß um Kraftgewinnung geht.

Nachdem wir so den Tatbestand scharf umgrenzt haben, stellen wir die entscheidende Frage, ob hier überhaupt von „Magie" oder „Wunderkraft" der Seele die Rede sein kann. Nach Spr. wäre eigentlich jede Berührung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten (einerlei, von welchem der beiden Pole sie ausgeht) magisch; das Magische erscheint als ihr Element, ja als ihr Wesen. Im Gegensatz dazu steht religionsgeschichtlich fest, daß sich die erste und ursprüngliche Begegnung zwischen dem Menschen und Gott nicht magisch vollzogen hat. Das magische Lebensgefühl und Weltbild ist vielmehr eine Entartungsform dieser Begegnung; dabei sucht der Mensch von sich aus die göttlichen (und andern verborgenen) Kräfte seiner Verfügungsgewalt zu unterwerfen, so daß sie kraft seiner Beschwörungen und Riten unfehlbar bestimmte außerordentliche (innere und äußere) Wirkungen hervorbringen. Daß es sich hier wirklich um Entartung handelt, ist klar; denn das Verhältnis des Menschen zu Gott ist verschoben, ja umgekehrt: nicht der Mensch dient Gott, sondern Gott ist zum Diener des Menschen herabgewürdigt.

Wie aber kommt Spr. dazu, die Berührung des Menschen mit Gott schlechthin magisch zu nennen? Zunächst hat diese Berührung für ihn wegen seines mehrfach erwähnten Irrationalismus irgendwie den Charakter des Außerordentlichen, mit gewöhnlichen Kräften nicht Zugänglichen, nur durch Wunderkraft Erreichbaren. Tatsächlich jedoch ist die Begegnung mit Gott für den gesunden, unverbildeten Menschen das Normale, Selbstverständliche, mit den gewöhnlichen Kräften immer schon Erreichte, vom Wesen der Seele Untrennbare. Ein Verkennen dieser tiefen Verwurzelung von Glauben und Religion im Menschen wäre verhängnisvoll. — Dann nimmt Spr. das Magische in einem weiteren Sinne, als es eben geschah. Es ist aber kaum zu empfehlen, daß die Gottesbegegnung überhaupt mit so zweifelhaften Erscheinungen, wie es die eigentlich magischen Phänomene sind, zusammengeschlossen wird, weil mit diesen auch jene verworfen werden könnte. Insbesondere haben jene Energieentfaltung und Kraftgewinnung, die dem echt Religiösen eigen sind, mit magischem Geschehen an sich nichts zu tun.

Bisher sprachen wir von Gottesbegegnung, Glauben und Religion im allgemeinen, insofern sie menschliche, noch nicht christliche Tatbestände sind. Jetzt ist ein eigenes Wort über das Christentum beizufügen. Dieses entspringt der Menschwerdung und damit einem einmaligen Eingreifen Gottes in die Geschichte. Deshalb liegt alles Christliche über sämtliche Kräfte, die der Seele von sich aus zukommen, hinaus und ist erst durch eine von Gott her geschehende Verwandlung der Seele möglich. Infolgedessen hat es irgendwie den Charakter des Außerordentlichen oder Wunderbaren. (Eine Dogmatik, die einzig die christliche Gottesbegegnung zuläßt, kennt natürlich keine Beziehung zum Transzendenten, die nicht diesen Charakter hätte; wahrscheinlich ist eine solche Dogmatik in Spr. am Werke, woraus sich erst voll erklärt, daß für ihn jede Berührung mit Gott dem Bereich des Wunders angehört.) Doch wäre es verfehlt, das Christliche zum Magischen zu rechnen, da die Menschwerdung mit Offenbarung, Gnade und Sakrament nicht vom Menschen her erzwungen, sondern von Gott her frei geschenkt ist. Auch

hat Christus nicht magische Urverhältnisse erneuert, sondern eine Einheit mit Gott von oben her gebracht, deren Zerrbild von unten her die magische Anmaßung darstellt. Im besonderen sind echte Wunder im strengen (christlichen) Sinne etwas grundsätzlich Anderes als magische Erscheinungen, da sie nicht von okkulten Kräften der Seele oder von magischen Gebräuchen, sondern von jenem Gott gewirkt werden, über dessen freies Ermessen der Mensch keine Verfügungsgewalt hat. Deshalb sind auch äußere Wunder (im Gegensatz zu Spr.s wiederholter Annahme) heute genau so wie früher möglich; daß das magische Zeitalter vorbei, und die Natur entzaubert ist, ändert daran im wesentlichen nichts. Nebenbei gesagt, sind zumal die Wunder, die die Echtheit der Sendung Christi bezeugen, wie überhaupt sein Kommen selbst geschichtliche Tatsachen; darum ist die historische Herleitung für die Entscheidung der Wahrheitsfrage bezüglich des Christentums nicht so belanglos, wie Spr. des öfteren meint.

Wie sehr Magie und Christentum (dasselbe gilt von der Religion schlechthin) verschiedene, ja entgegengesetzte Größen sind, ergibt sich schließlich daraus, daß man dem zeitgenössischen Christentum vielfach (ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt) den Vorwurf macht, es sei immer noch oder wieder von magischen Elementen durchsetzt und gefährde, ja zerstöre dadurch die Echtheit des christlichen und überhaupt des religiösen Vollzugs.

Im Lichte unserer kritischen Stellungnahme kommen wir abschließend zu der folgenden Gesamtwertung von Spr.s Werk. Er hat machtvoll darauf hingewiesen, daß die menschliche Seele in ihrer heutigen Verfassung unsagbar viel von ihrer eigentlichen Kraft und Tiefe und Spannweite verloren hat. Dadurch ist sie in die Welt zurückgesunken, und die lebendige Beziehung zum Überweltlichen ist so erstorben, daß für Religion und Christentum kein Sinn mehr vorhanden ist; dadurch sind auch sonstige Kräfte der Seele erlahmt, die wir heute entweder gar nicht mehr oder nur noch als seltene Ausnahme kennen. Da in der Frühzeit dieser ursprüngliche Reichtum ganz anders lebendig, und statt des rechnenden Verstandes der ganze Mensch am Werke war, ist das Urtümliche nicht lediglich überwundenes Anfangsstadium, sondern Maß und Vorbild der Erneuerung. Im Vergleich zu dieser grandiosen Grundschau tritt der Mangel zurück, daß Spr. das Ursprüngliche zu einseitig und ausschließlich vom Magischen her sieht.

Pullach *Joh. B. Lotz S. J.*

Anaphorae Syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae. Vol. I, fasc. I: Introductio generalis. Scripsit A. Raes; 1. Anaphora Timothei Alexandrini ed. A. Rücker; 2. Anaphora Severi Antiocheni ed. H. W. Codrington. 4⁰ (XLIX u. 96 S.) 1939; Doll. 5.50. — Fasc. II: 3. Anaphora Gregorii Nazianzeni ed. Jr. Hausherr; 4. Anaphora Joannis Chrysostomi ed. H. W. Codrington; 5. Anophora duodecim Apostolorum I ed. A. Raes; 6. Anaphora duodecim Apostolorum II ed. A. Raes. 4⁰ (167 S.) 1940. Doll. 7.—. — Fasc. III: Anaphora Dioscori Alexandrini I ed. G. de Vries; 8. Anaphora Dioscori Alexandrini II ed. G. de Vries; 9. Anaphora Cyrilli ed. A. Raes; Index verborum. 4⁰ (154 S.) 1944. Doll. 7.—. Rom, Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

Unter Anaphora versteht man bekanntlich jenen Gebetskomplex orientalischer Liturgien, der der Opfermesse (vom Offertorium bis zum

Schluß) entspricht, der aber als Ganzes, von einzelnen stehenden Texten wie dem Pater noster abgesehen, in verschiedener Weise dem Wechsel unterworfen ist, ähnlich wie dies in der römischen Messe mit einem Teil derselben, der Präfation, der Fall ist. Heute sind in der byzantinischen Liturgie zwei Anaphoren vorhanden, in der armenischen eine, in der chaldäischen und in der koptischen je drei, in der äthiopischen 14, in der westsyrischen, mit der wir uns hier beschäftigen, 70.

Die westsyrische Anaphora zählt 33 Gebete, von denen das erste das Gebet zum Friedenskuß darstellt, der in dieser Liturgie nach dem Offertorium und dem Credo gegeben wird. Es ist also eine literarische Einheit in 33 Gliedern, verfaßt von einem Autor, der am Anfang der betreffenden Anaphora genannt ist. Diese Zuweisung ist natürlich in vielen Fällen, besonders bei den älteren Anaphoren, apokryph; dagegen liegt bei den jüngeren kein Grund vor, sie anzuzweifeln. Es ist aber auch klar, daß uns diese Texte nicht immer in ihrem ursprünglichen Wortlaut überliefert sind; oft sind die Varianten so zahlreich und die am Text vorgenommenen Änderungen so tiefgehend, daß man von mehreren Rezensionen sprechen kann.

Etwa fünfzehn von diesen Anaphoren haben Verwendung gefunden in den Druckausgaben des maronitischen und des westsyrischen „Missale"; fünf liegen in einer mehr oder weniger kritischen Ausgabe vor, während E. Renaudot in seinem Werke, das immer zitiert wird, wenn es sich um syrische Anaphoren handelt (Liturgiarum Orientalium Collectio II, Paris 1726; Neudruck Frankfurt 1847), 38 in lateinischer Sprache bietet, wobei er sich ausschließlich auf Pariser Handschriften stützt.

Diese liturgischen Formulare, in denen durch mehr als zehn Jahrhunderte (4.—15. Jh.) der Glaube und die Frömmigkeit der Syrer zum Ausdruck kommt, verdienen offenbar eine bessere Behandlung. So hat das päpstliche Orientalische Institut den Plan einer Gesamtausgabe der syrischen Anaphoren gefaßt, in der Hoffnung, ihn unter Mithilfe hervorragender Gelehrter in absehbarer Zeit zu Ende führen zu können. So erschien 1939—1944 in drei Lieferungen der vorliegende erste Band. Die Arbeit, die noch während des Krieges weitergegangen war, konnte bis zum gegenwärtigen Augenblick noch nicht wieder aufgenommen werden.

Die Einleitung bietet außer dem Katalog der 70 Anaphoren mit ihren verschiedenen Benennungen das Verzeichnis der sämtlichen Handschriften und Ausgaben, die feststellbar waren, mit möglichst genauer Angabe der Anaphoren, die sich darin finden — eine unerläßliche Vorarbeit für die Edition selbst. Jede Anaphora ist dann mit ihrem syrischen Text nach der besten Hs wiedergegeben; die Varianten der übrigen Hss finden sich im kritischen Apparat. Auf der gegenüberstehenden Seite wird die lateinische Übersetzung des Textes und des kritischen Apparates geboten, wozu gegebenenfalls Erklärungen, Hinweise auf Paralleltexte und auf anderweitige Veröffentlichungen kommen.

Diese Art der Herausgabe bedarf einer Rechtfertigung. Warum sollte man nicht den Urtext rekonstruieren, wie man das bei klassischen Texten zu tun pflegt? Man darf nicht vergessen, daß wir es hier mit liturgischen Texten zu tun haben. Die Abschreiber hatten gar nicht immer das Verlangen, das Original möglichst getreu wiederzugeben; vielmehr verfolgten sie fast immer einen praktischen Zweck. Sie woll-

ten sich selber oder einem befreundeten Priester oder einem Besteller ein Meßbuch schaffen für den persönlichen Gebrauch. Da wünschte der eine einen gekürzten Text; der andere verlangte die Herstellug in kürzester Zeit; oder ein Priester schuf sich selber eine Sammlung von Anaphoren und erweiterte oder kürzte nach eigenem Gutbefinden. Wie sollte man durch solche absichtliche Änderungen hindurch den ursprünglichen Text feststellen? Auf der andern Seite wurde durch Wiedergabe einer bestimmten Hs ein Text dargeboten, der wirklich im liturgischen Gebrauch gestanden hat, während man sich bei umgekehrtem Vorgehen der Gefahr aussetzte, durch gewagte Rekonstruktionen einen Text zu bieten, den es nie gegeben hat und der nie gebraucht worden ist. Unser negativer Apparat ermöglicht es, den Text einer jeden einzelnen dieser Hss wiederherzustellen, wie er wirklich beim eucharistischen Opfer von den Priestern verwendet worden ist.

Im ersten Bande sind neun Anaphoren in der genannten Weise herausgegeben. Seitdem ist uns H. W. Codrington durch den Tod entrissen worden; doch hat uns der unermüdliche Arbeiter von fünf Anaphoren den Text vollständig zur Veröffentlichung fertig hinterlassen, den von drei weiteren Anaphoren in beinahe fertigem Zustand. A. Rücker bereitet mit zähem Eifer die Edition des ältesten Textes der so wichtigen Jakobusanaphora vor. Für weitere Anaphoren sind andere Hände bereits am Werk; doch Gott allein weiß, wann wir die nötigen Mittel haben werden, um das begonnene Werk weiterzuführen und zu vollenden.

Eine kurze Orientierung über die einzelnen im ersten Band veröffentlichten Anaphoren dürfte erwünscht sein.

1. Die Anaphora des Timotheus ist nur selten abgeschrieben worden. Wir kennen von ihr nur vier Hss, die älteste vom 8./9. Jh., eine andere vom 9./10. Jh. Es sind nur wenig Varianten vorhanden, ausgenommen im Interzessionsgebet, wo man zwei Rezensionen feststellen kann. Die Anaphora war ursprünglich griechisch abgefaßt, und zwar in Ägypten, wie das nahegelegt wird durch die Zuweisung an Timotheus (I. oder II.), den Patriarchen von Alexandrien, und durch das mehrfache Zusammentreffen mit den Fragmenten einer alten koptischen Liturgie, die H. Hyvernat herausgegeben hat. Der Text dieser Anaphora war bisher völlig unbekannt.

2. Die Anaphora des Severus von Antiochien war schon übersetzt durch Renaudot, und A. Baumstark hat über ihren Ursprung gelehrte Beobachtungen veröffentlicht. H. W. Codrington greift die Frage wieder auf und sucht die Entstehung des griechischen Archetyps in die Zeit zwischen 600—650 herunterzurücken. Doch hält Baumstark am Anfang des 6. Jh. fest: s. Oriens Christ. 3. S. 13 (1938) 248 bis 251. Wie die Anaphora des Timotheus weist auch die des Severus für das Interzessionsgebet eine doppelte Rezension auf: auch sie zeigt zahlreiche Berührungen mit den koptischen Fragmenten von Hyvernat und bittet in der Epiklese, das Opfer möge auf den himmlischen Altar hinaufgenommen werden, was diese beiden Anaphoren in die Nähe des römischen Kanons rückt.

3. Die Anaphora des hl. Gregor von Nazianz ist erhalten in 25 Hss, von denen 14 in der gegenwärtigen Ausgabe benützt wurden; die ältesten sind aus dem 9. und 10. Jh. Sie war bereits übersetzt durch J. A. Assemani auf Grund von zwei vatikanischen Hss. Der ursprüngliche Text war auch hier griechisch. In der Bitte, die Seele, die vom Leibe scheidet, möge nicht in die Gewalt der bösen Geister in den Lüften fallen, treten Anschauungen hervor, die im Altertum sehr verbreitet waren. Das erste Gebet ist in einer doppelten Rezension überliefert.

4. Die Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus hat nichts gemein mit der gleichnamigen byzantinischen Anaphora. Sie ist

übersetzt bei Renaudot und liegt vor im maronitischen Missale von 1716. Von den 20 Hss, die sie enthalten, ist die älteste von 1182. Im Interzessionsgebet weist sie drei verschiedene Rezensionen auf. Sie stimmt vielfach mit der Jakobus-Anaphora überein und wurde ihrerseits stark benützt von den jüngeren Anaphoren des Eustathius, des Dioskorus und des Johannes Maron.

5. u. 6. Die Anaphora der zwölf Apostel ist in 72 Hss erhalten und findet sich in allen syrischen und maronitischen Missaledrucken. Es hat nicht geringer Mühe bedurft, um die beiden Rezensionen herauszustellen, die am Anfang von einander stark verschieden waren und im Laufe der Zeit mancherlei Vermischung eingingen. In beiden Fällen liegt eine syrische und eine maronitische Fassung vor. Während in der Rezension A die syrische Fassung die ältere ist, geht ihr in der Rezension B die maronitische vor. Um die Dinge noch mehr zu verwirren, machte Patriarch Rahmani bei der Herausgabe seines Meßbuches den Anspruch, eine der ältesten Hss der Rezension A wiedergegeben zu haben, vermerkte aber nicht, daß er, um die Interzessionsgebete dem heutigen Gebrauch anzupassen, sie durch Elemente der Rezension B ergänzt hatte. Ähnlich hat auch Renaudot in seiner lateinischen Übersetzung manchmal in ein und derselben Oration Sätze aus verschiedenen Hss miteinander vermengt und so einen künstlichen Text hergestellt. H. Engberding konnte auf Grund sorgfältiger und gründlicher Untersuchung eines Teiles der Rezension A — s. Oriens Christ. 3. S. 12 (1937) 213—247 — ihr hohes Alter und ihre starke Einwirkung auf die byzantinische Chrysostomus-Liturgie feststellen. Offenbar liegt auch hier ein griechischer Archetyp vor, der ins 6., vielleicht ins 5. Jh. hinaufreichen kann. Der Rezension A gehören nur 8 Hss an, die ältesten, keine nach dem 16. Jh. Die Rezension B ist vertreten in 38 Hss der syrischen und in 26 der maronitischen Kirche, sowie in den beiderseitigen Missaledrucken.

7. Die erste Anaphora des Dioskorus ist nur wenig gebraucht worden. Die zehn für die Ausgabe herangezogenen Hss bilden zwei Gruppen. Diese Anaphora ist jungen Datums, wahrscheinlich im 12. Jh. entstanden. Sie geht in den Spuren der Jakobusanaphora nach der Bearbeitung des Jakob von Edessa. Die Zuweisung an Dioskorus ist apokryph. In lateinischer Übersetzung steht sie bei Renaudot.

8. Die zweite Anaphora des Dioskorus hat ebensowenig wie die vorgenannte irgendwelche Beziehung zur äthiopischen Anaphora gleichen Namens. Mit der ersten Dioskorusanaphora stimmt sie nur im ersten Gebet überein, was genügt hat zur Zuteilung der ganzen Anaphora an den Patriarchen, während wenigstens ein Drittel derselben aus Entlehnungen aus den Anaphoren des Lazarus und des Johannes Chrysostomus besteht. Wir kennen diese Anaphora nur aus einer einzigen Hss von 1931, die wahrscheinlich auf eine solche von 1681 zurückgeht. Im Text dieser Anaphora begegnet man mehrfach Aussagen, deren Form fehlerhaft, wenn nicht irrig ist. Sie gehört der Verfallszeit der syrischen Literatur an.

9. Die Anaphora des Cyrillus (von Jerusalem oder von Alexandria) findet sich in 45 Hss, die vom 10. bis zum 20. Jh. reichen; davon sind 19 in der vorliegenden Ausgabe vertreten. Aus ihnen geht hervor, daß die Anaphora getreu überliefert worden ist. Sie ist enthalten in der ersten und in der zweiten Auflage des maronitischen Missale und in den syrischen Missaledrucken. In Übersetzung liegt sie vor bei Renaudot und bei Assemani. Möglicherweise geht sie auf einen griechischen Grundtext zurück; doch empfiehlt sich der syrische Text durch den Rhythmus der Sprache und durch die Wahl der Eigenschaftswörter. Was die doppelte falsche Zuweisung betrifft, so wird die eine wie die andere durch die alten Hss gestützt, doch begnügen sich die ältesten mit dem Namen Cyrill ohne nähere Bezeichnung.

Aus diesen kurzen Angaben mag man bereits ersehen, welche Bedeutung den syrischen Anaphoren unter theologischem, liturgischem und literarischem Gesichtspunkt zukommt. Der sorgfältige Index, der alle syrischen Wörter und Ausdrücke, die im ersten Bande vorkommen, enthält, dürfte die Auswertung nach den verschiedensten Richtungen wesentlich erleichtern.

Rom *Alfons Raes S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmanskollegs u. anderer hrsg. von Walter B r u g g e r. 12 (XLI u. 532 S.) Wien 1948, Herder. Geb. S 38.—, sFr. 16.50. — Das vorliegende Philosophische Wörterbuch wurde 1947 bei Herder in Freiburg veröffentlicht als Ergänzungsband zu der vom Berchmanskolleg in Pullach herausgegebenen Sammlung „Welt, Mensch, Gott". Nun erschien es auch im Verlag Herder in Wien und ist dadurch auch außerhalb Deutschlands erreichbar gemacht. Es besteht der Hauptsache nach aus den alphabetisch angeordneten Artikeln und einem Abriß der Geschichte der Philosophie. Den Artikeln geht ein Begriffswortverzeichnis voraus, in dem auch jene Ausdrücke aufscheinen, denen kein eigener Artikel gewidmet ist, auf die aber doch bei der Behandlung anderer Begriffswörter der Sache gemäß die Rede kommen muß. Solchen Ausdrücken ist das im Hauptteil eigens behandelte Begriffswort beigefügt. — Dem geschichtlichen Abriß folgt ein Philosophenverzeichnis, bei dem gegebenenfalls auf diesen oder auch auf den einschlägigen Artikel zurückverwiesen wird. Auch in den Artikeln stehen zahlreiche Verweisungen auf den geschichtlichen Abriß und auf andere Artikel. Die fast allen Artikeln beigegebene Literaturauswahl dient einer weiteren Vertiefung. Was diese hervorragend praktische Anordnung des Wörterbuches verspricht, finden wir in der Durchführung der einzelnen Artikel in recht befriedigender Weise erfüllt. Sie bieten gegebenenfalls eine sorgfältige Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen eines Begriffswortes, eine kurze Begriffsgeschichte, einen Überblick über den Stand der betreffenden Frage und, wenn nötig, eine klare Wertung vom Standpunkt der philosophia perennis. Besonders hervorzuheben ist wohl die gewiß knappe, aber gediegene Darlegung der verschiedenen philosopischen Richtungen, vor allem auch der neuen und neuesten Zeit. Durch seine Anlage und Ausführung ist das Werk geeignet, auch dem Nichtfachmann zu einem Verständnis in den verschiedenen philosophischen Fragen und zu einer sicheren Orientierung in dem oft nicht geringen Wirrwarr auf philosophischem Gebiete zu verhelfen.

A. Pechhacker S. J.

Matthias T h i e l O. S. B., Philosophieren. Eine Anleitung. kl.-8° (100 S.) Freiburg (Schweiz) 1947, Paulusverlag. — „Was hier geboten wird, soll ... keine Einführung in die Philosophie sein, sondern eine Anleitung zum Philosophieren" (5). Das geschieht vor allem dadurch, daß die Technik des Philosophierens entwickelt wird (III. Hauptstück: Zerlegung des Philosophierens in seine wesentlichen Tätigkeiten; S. 23 bis 77), wobei einige nützliche Winke gegeben werden. Ist es aber, damit es überhaupt zum Philosophieren kommt, nicht wesentlicher, daß zuerst einmal überhaupt Probleme gesehen werden (das „Erstaunen", Anfang jeder Philosophie nach Aristoteles), und daß der Drang da ist, zur Lösung dieser Probleme zu gelangen? Kann es zu diesen beiden, für das Philosophieren wesentlichen Voraussetzungen, eine Anleitung geben? Ist das nicht vielmehr eine Sache ursprünglicher Begabung, die höchstens geweckt und gepflegt, nicht aber gelehrt werden kann? Diese

Begabung ist nicht allzu häufig zu finden, so daß darin das Rätsel seine Lösung findet, daß nämlich die meisten von dem in der Schule Gelernten ihr ganzes Leben lang zehren, und nur wenige nach bestandenem Examen noch weiter philosophieren (5). *V. Naumann S. J.*

Léon Veuthey, La connaissance humaine. Sa nature et sa valeur critique. gr.-8° (365 S.) Rom 1948, Office du livre catholique (Piazza Ponte S. Angelo 28). — Es ist eine Freude, dieses französische Lehrbuch der Erkenntnistheorie anzuzeigen. Eine Freude schon darum, weil die für eine richtige Kritik wesentliche Gliederung ganz den Forderungen entsprechend ausgefallen ist. Im ersten Teil kommen die für eine Kritik notwendigen Prolegomena zur Behandlung. Im zweiten Teil wird zuerst das kritische Problem gestellt; dieses wird dann so behandelt, daß mit dem einzig möglichen Ausgangspunkt, der Bewußtseinstatsache unseres Erkennens, begonnen wird, genauer eigentlich vom direkten Bewußtsein ausgegangen wird, wobei Erkennen und Erkanntes real, wenigstens teilweise, zusammenfallen. Originell, wenn auch nicht ganz überzeugend, scheint uns der nun folgende Übergang von der Bewußtseinstatsache zum Bewußtsein vom Unendlichen, von hier zum Transzendenten und zum schlechthin Unendlichen, Gott. An die positive Lösung schließt sich im zweiten Buche des gleichen Teiles die „Lösung der kritischen Frage im Lichte der übrigen Systeme". Dabei muß es einem auffallen, daß zwischen dem Kantianismus, Existentialismus u. a. „L'abstraction aristotelienne" (239—253) zu stehen kommt. Bei genauerem Zusehen bringt V. im wesentlichen dieselben Einwände gegen die Erkenntnistheorie des Aristoteles und darum teilweise auch gegen die des hl. Thomas, die in meinem Buche „Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin" ausführlich dargestellt und begründet wurden. S. 244 wird gesagt, die Universalbegriffe hätten bei Aristoteles kein objektives Fundament für ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, weil eben alles Reale kontingent und individuell sei, abgesehen vom einen Gott. In dem eben zitierten Werke konnte genauer gezeigt werden, daß Aristoteles und teilweise auch der hl. Thomas, eben um die Universalität und Notwendigkeit zu retten, die platonischen Ideen als Formen gleichsam neben die Materie in der Dingwelt hineingestellt haben und so, wenn auch vielleicht gegen ihren Willen, einer bestimmten Art von Ultrarealismus verfallen sind. Der dritte und letzte Teil, Natur und Werden der Erkenntnis, bildet eine Ergänzung zur Erkenntnistheorie, die sonst meist in der Psychologie gebracht wird. Weniger will die Behandlung des Kausalprinzips gefallen, wenn dieser grundlegend wichtige Satz als Prinzip der Identität in dynamischer Hinsicht gedeutet wird (z. B. S. 50). Wie wenig der synthetische Charakter dieses Prinzips gesehen wird, zeigt unter anderem etwa der Satz: Dire que le contingent a une cause c'est dire, également, que tout ce, qui a une cause a une cause (S. 36). Das würde aber doch nur dann gelten, wenn „kontingent" formell soviel sagen würde wie verursacht, wie etwa „Wirkung" so etwas einschließen würde. Dem ist aber nicht so. „Kontingent" heißt nun einmal: nicht notwendig, zufällig, aber nicht: verursacht. Darum ist eine Analyse ein unmöglicher Weg zur Evidenzerhellung des Prinzips. *J. Santeler S. J.*

René Voggensberger, Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelisch-thomistischer Prinzipien (Zeitschrift f. Schweizerische Kirchengeschichte, Beiheft 5). 8° (130 S.) Freiburg in

d. Schweiz 1948, Paulusverlag. — V. behandelt in einem ersten Teil das Werden der modernen Geschichtswissenschaft und das Wesen der Geschichte, im zweiten Teil die Geschichte als Wissenschaft und stellt dabei den aristotelisch-thomistischen Wissenschaftsbegriff dem modernen Wissenschaftsbegriff gegenüber, wie er speziell für die Geschichte verwendet wird. Dabei ergibt sich eine auf den ersten Blick schon konstatierbare Dissonanz zwischen der Ansicht der Alten und der der Modernen. Bei Aristoteles (und Thomas folgt ihm) muß die echt wissenschaftliche Erkenntnis eine „evidente, kausale, notwendige und allgemeine" sein (62). Bei der Geschichte kann es sich aber im großen und ganzen überhaupt nicht um eine im strengen, aristotelischen Sinn notwendige und allgemeine Erkenntnis handeln, weil sich eben der Gegenstand der Geschichte weitgehend auf Kontingentes, einmalig Individuelles erstreckt. Aristoteles und auch Thomas ziehen nun folgerichtig zu ihrer Wissenschaftsdefinition den Schluß: also ist Geschichte überhaupt keine Wissenschaft. Die Modernen dagegen helfen sich mit einer Umänderung der Definition von Wissenschaft; diese wird zum „methodischen Verfahren zu einer systematisch geordneten Gesamtheit von objektiven gewissen Erkenntnissen (sowohl über Allgemein- wie Individuell-Notwendiges)" (95). V. will nun einerseits an der Definition der Alten unbedingt festhalten, andererseits aber auch den Auffassungen der Modernen gerecht werden. So kommt er zu einer Kompromißlösung, wonach die Geschichte als Wissenschaft in einem w e i t e r e n Sinn angenommen wird. — V. hat ohne Zweifel ein sehr aktuelles Thema aufgegriffen und mit einer gewissen Weitherzigkeit gegenüber anderen Ansichten behandelt. Sehr gut wird auch der Sinn der Geschichte vom letzten Ziel des Menschen aus gesehen. Es sei jedoch erlaubt, die eine oder andere Bemerkung zu machen, die zum Fortschritt in der wichtigen, aber nicht ganz leichten Frage vom geschichtlichen Wissen beitragen mag. Steht es, so kann man sich fragen, dafür, das Wesen der Wissenschaft im eigentlichen Sinn der Auffassung von Aristoteles und Thomas zu reservieren? Wie in dem Buch „Der Platonismus in der Erkentnislehre des hl. Thomas von Aquin" gezeigt werden konnte, ist der Wissensbegriff des Aristoteles nur unter der Bedingung auf die Wirklichkeit anwendbar, daß die „Formen" (bei Plato für sich existierend, bei Aristoteles und Thomas immer in Verbindung mit dem materiellen Konprinzip realisiert) wirklich allgemein und notwendig sind. Tatsächlich aber wurde dort nachgewiesen, daß diese Formen in Wirklichkeit zum wenigsten metaphysisch kontingent und individuell sind. Setzt man den Wissensbegriff der Alten voraus, dann hört zum wenigsten das Gebiet der speziellen Metaphysik auf, ein Gegenstand eigentlichen Wissens zu sein und das Ergebnis der Kritik der Reinen Vernunft Kants wäre schon längst vorweggenommen worden. Das würde sogar von der natürlichen Gotteserkenntnis gelten; es könnte höchstens eine Meinung (δόξα) über Gott geben, wenn auch die Form schlechterdings notwendig ist. Warum? Wo Thomas selbst sehr richtig den Anselmianischen Gottesbeweis ablehnt, weil er aus reinen Begriffen auf Gott schließen will, nimmt er, und dies mit Recht, irgendein existierendes Weltding zum Ausgangspunkt seines eigenen Beweises. Dieses Weltding kann nur ein E i n z e l ding und nicht ein Universale sein, es kann nur etwas metaphysisch Kontingentes und nicht etwas schlechthin Notwendiges sein. Wenn also zum Wissen immer ein Universale und ein Notwendiges als Gegenstand erfordert ist, dann könnten wir auch

hinsichtlich der Existenz Gottes nicht mehr als eine Meinung haben; denn die Konklusion darf niemals mehr behaupten, als in den Prämissen grundgelegt ist. Streng wissenschaftlichen Charakter hätte in der Auffassung der Alten bloß die Mathematik und vielleicht eine rein theoretische Physik, weil beide es schließlich bloß mit Zahlen oder Begriffsmerkmalen zu tun haben, die *a priori* gelten. Eine solche Haltung gliche aber doch allzusehr einem reinen Rationalismus. Erst recht käme die Geschichte nie über eine mehr oder weniger begründete Wahrscheinlichkeit hinaus; eine Gewißheit wäre von vornherein unmöglich. Daß sich ein solcher Standpunkt nicht gerade günstig für die Offenbarungstatsachen auswirken würde, leuchtet jedem ein. So scheint es angezeigter zu sein, zum Wissensbegriff, abgesehen von anderen Merkmalen, in denen alle übereinkommen, nur eine wirkliche Sicherheit zu fordern, wenigstens prinzipiell, ob nun der Gegenstand allgemein und notwendig oder individuell und wenigstens nicht schlechthin notwendig ist. Daß wir auch von Tatsachen eine wirkliche Sicherheit erreichen können, das zeigen die heutigen Lehrbücher über Erkenntniskritik zur Genüge (vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, und J. Santeler, Intuition und Wahrheitserkenntnis, Innsbruck 1934). Nimmt man aber den Wissenbegriff in dieser Weite, dann rückt die Geschichte von selbst in den Katalog der Wissenschaften ein und die Offenbarungstatsachen werden prinzipiell zu gesicherten Wahrheiten, die man nicht außer acht lassen darf. S.

Fritz-Joachim von Rintelen, Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung. kl.-8⁰ (XIX u. 186 S.) Mainz 1947, Kirchheim. — Schon in seinem Werke „Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung" (Halle 1932) hat sich R. als feiner Kenner von Ideenzusammenhängen in der Geschichte der Philosophie ausgewiesen. In diesem neuesten Werk geht er dem teilweise schon von W. Occham eingeleiteten, jedenfalls in der Neuzeit kräftig einsetzenden Voluntarismus oder, wie ihn R. nennt, Dynamismus nach. Zuerst werden wir Zeuge, wie in der anhebenden Neuzeit das statische Sein dem dynamischen Werden weitgehend den Platz räumen muß (1. Kap.: Dynamismus und Weltwirklichkeit). Im Personsein des Menschen äußert sich dieser einseitige Dynamismus in einer extrem aktivistischen Haltung, in einem übergroßen Einfluß, den man dem Willen auf die Erkenntnis zuschreibt, in einer merkwürdigen Vorliebe für Widersprüche und Polarität (2. Kap.). Je mehr die Ratio zum Schweigen gebracht wird und das Emotionale, rein Willensmäßige allein herrscht, um so tragischer wird die Situation der Zeit. In Kap. 3 (Pessimismus und Machtgedanke) werden einige Phasen dieser Entwicklung angeführt, die schließlich im Bösartig-dämonischen endet. Es ist wahrhaft ein schattenhaftes, dunkles Bild, das R. von der Neuzeit und ihrer philosophischen Entwicklung entwirft. Und doch dürfte es kaum zu schwarz gesehen sein, vielmehr der Wirklichkeit durchaus entsprechen. R. vermag auch seine Ansichten mit einer Flut von Zitaten zu stützen. Freilich wirkt so das Ganze mehr erschütternd denn erhebend. Daran ändern auch die sporadisch eingestreuten Bemerkungen nichts oder nicht viel, die Auswege aus diesem Chaos anzugeben sich bemühen. Allein R. trägt nicht die Schuld an diesem Eindruck; denn er wurde durch die Ungunst der Zeit gezwungen, vorliegende Arbeit allein herauszugeben, obwohl sie nach seiner Absicht nur das

erste Kapitel einer umfangreichen Arbeit sein sollte, die in weiteren Teilen auch richtunggebend für die Zukunft zu werden bestimmt war. Möge es dem Verf. gegönnt sein, möglichst bald diesen Vorsatz auszuführen. *S.*

Annie Kraus, Fülle und Verrat der Zeit. Zum Begriff der existentiellen Situation. kl.-8° (50 S.) Graz 1948, A. Pustet. — K. greift das in der modernen Philosophie vielgebrauchte Wort „Situation" heraus und führt den Gedanken durch: die heutige Situation oder Zeitkonstellation ist eine große Gelegenheit, zum wahren Sein vorzudringen, das sich uns als göttliche Liebe am Kreuze enthüllt (Fülle der Zeit). Die entsprechende Antwort des Menschen auf dieses Übermaß von Liebe, das im Tode das Leben erzeugt, führt unfehlbar zur wahren Existenz. Der moderne Existentialismus dagegen — offensichtlich ist darunter im besonderen die Existenzphilosophie M. Heideggers gemeint — kennt nur das Sein zum Tode, das Nichtliebenwollen, das „im Vorbehalt festgehaltene böse Nichts des ichhaften Ichs'" (S. 31) (Verrat der Zeit). Es sind scharfe Worte, womit die Verfasserin die moderne Existenzphilosophie charakterisiert. Gewiß bietet sie nicht eine stilgerechte Widerlegung oder eine Kritik in streng wissenschaftlicher Form. Trotzdem wirkt ihre scharfe Stellungnahme erlösend und überzeugend und das deshalb, weil sie vom Standort der Wahrheit aus erfolgt. S.

Roger Troisfontaines, Existentialisme et pensée chrétienne. 2. Aufl. (Philosophes contemporains 2). 12° (124 S.) Löwen 1948, Nauwelaerts. — Ziel dieser klaren Studie ist es, zu zeigen, daß Existentialismus und christlicher Gedanke (nicht „christliche" Philosophie!) aus sich heraus miteinander nicht unverträglich sind. Schon die Tatsache, daß es einen christlichen Existentialismus gibt (Gabriel Marcel [32]), legt diese These wenigstens nahe. Im ersten Kapitel wird versucht, mit einigen wenigen Strichen die charakteristische These der Hauptvertreter des Existentialismus hervortreten zu lassen (19—40); trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen ist eine gemeinsame Grundtendenz unbestreitbar; der Existentialismus ist eine Philosophie der Subjektivität (was nicht gleich Subjektivismus ist [16]). Eine knappe Definition, die zugleich seine Methode und sein Hauptanliegen beinhaltet, wird gegeben: description promotrice de la liberté (48). Das zweite Kapitel bringt den Vergleich des Existentialismus mit dem christlichen Gedanken in seiner Methode und seiner Hauptthese. Die phänomenologische Methode ist analog der konkreten Lehrweise des Herrn in den Evangelien; die These, daß die Wahrheit nicht in allgemeinen, abstrakten Formulierungen zu finden sei, sondern im Vollzug des Lebens (darum Beschreibung der Erfahrung [46]), entspricht der Forderung des Herrn, die Wahrheit zu leben, um sie voll zu erfassen (57). Wenn dann aber auch in dem zweiten Vergleichspunkt, in der Hauptthese des Existentialismus, dem Vorrang der Existenz vor der Essenz eine Übereinstimmung mit dem christlichen Gedanken gefunden wird, indem nämlich die behauptete Priorität weiter nichts bedeuten soll „als eine neue Art der Behauptung der Freiheit des Menschen" (67. 70), so scheint uns das schon mehr als eine *benigna interpretatio* zu sein. — Bei allem Bemühen, das Positive am Existentialismus zu sehen und von ihm einen Beitrag für die christliche Philosophie zu erwarten (85), werden doch die wesentlichen Mängel sehr klar gesehen und hervorgehoben. So

z. B., daß eine rein phänomenologische Methode nicht geeignet ist, überhaupt eine Lehre, geschweige denn eine Philosophie zu begründen (65; 77/78; 87); tatsächlich gleitet der Existentialismus, bei aller Betonung seiner konkreten, beschreibenden Methode und der Ablehnung des Allgemeinen, Normativen, doch immer wieder notwendig dorthin ab (65). Durch seine Begriffe, wie Erfahrung, Bedingung, Struktur, Situation, gewinnt der Existentialismus wieder eine Art Allgemeinheit und Notwendigkeit, die für eine Philosophie erfordert sind (47). Der Existentialismus kann aus seinen Prinzipien heraus die Besonderheit der freien Entscheidung (letzlich für oder gegen Gott) nicht erklären; hier muß er seine notwendige Ergänzung in einer „objektiven" Philosophie finden (70 f. 79 f). Ganz klar wird auch die Gefahr gesehen, die in der Säkularisierung christlicher Kategorien und Begriffe liegt (der sogenannte „christliche" Existentialismus; die „philosophie de l'esprit" um Lavelle, Le Sente, Marcel; 88); durch diese angeblich höhere Geistigkeit tritt die Person Christi zurück, und damit wird das Wesen des Christentums ausgehöhlt. So verkürzt sich praktisch der Beitrag des Existentialismus für die Entwicklung des christlichen Gedankens auf die beschreibende Methode, die er an die Hand gibt (84). Aber auch da läßt sich fragen: sind wir auf den Existentialismus angewiesen? Die Helden christlichen Lebens haben immer, wenn sie die Notwendigkeit dazu erkannten, nicht gesäumt, von ihrer ureigensten Erfahrung zu reden. *V. Naumann S. J.*

Johann F i s c h l, Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. 8° (XVI u. 400 S.) Graz o. J. (1947), A. Pustet. — Dieser kurze Abriß der Philosophiegeschichte will einem dringenden praktischen Bedürfnis entgegenkommen. Es soll damit den heutigen Studierenden der Philosophie und besonders den Außenstehenden leicht gemacht werden, sich in das Denken der verschiedensten Philosophen einen kurzen und doch gründlichen Einblick zu verschaffen (V); dann soll den „Einzeldarstellungen aus dem Gebiet der christlichen Philosophie" die notwendige philosophiegeschichtliche Ergänzung gegeben werden. Das erklärt es auch, daß die Philosophie der Kirchenväter und des hl. Thomas eine ausführlichere Behandlung erfahren. — Vor den einzelnen Perioden der philosophiegeschichtlichen Entwicklung wünschte man sich eine kurze kulturgeschichtliche Einführung; das würde kaum den Umfang des Buches vergrößern, aber doch sehr viel zum Verständnis gerade der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des philosophischen Denkens beitragen. Denn es ist doch nicht bloß so, daß die Ideen und Gedanken der Motor der Kulturentwicklung und des geschichtlichen Geschehens sind, sondern die Beziehungen sind wechselseitig: auch das philosophische Denken ist ebenso stark beeinflußt vom Zeitgeschehen. — In dem Streben, die Gedanken der alten Denker klar und verständlich hervortreten zu lassen, werden öfters Vergleiche mit ähnlichen Lehren der neueren Philosophen gebracht; die Gefahr, daß dadurch das wirkliche Anliegen der alten Denker verzeichnet wird, scheint mir nicht immer gebannt zu sein. (26: die Gleichsetzung von Sein und Gedachtsein bei Parmenides wird idealistisch gedeutet; 30: die Beweise des Zenon gegen die Bewegung sollen die Einstein'sche Theorie in ihrer einfachsten Form sein; 36/37: in der Lehre des Empedokles, daß Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt wird, wird ein Anklingen an die Denk- und Anschauungsformen Kants gesehen.) Bei manchen ab-

schließenden Urteilen über eine philosophische Lehre wünschte man größere Zurückhaltung (221 Anm. 70: Das Leib-Seele-Problem ist bis heute eine ungelöste Frage; auch in der christlichen Philosophie? 253: Wer die Idee Gottes unmittelbar schauen könnte, müßte in ihr schon die Existenz mitschauen. Diese Folgerung besteht durchaus zu Recht; aber ist das der Gedanke Anselms? 307: Ist es so sicher, daß Thomas den realen Unterschied von Sosein und Dasein lehrt?). In der Literaturangabe vermißt man Julius Stenzel, Metaphysik des Altertums (Handbuch der Philosophie I), München und Berlin 1934. *N.*

Mélanges Auguste Pelzer. Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur A. P. à l'occasion de son 70. anniversaire (Recueil de travaux d'Histoire et de Philosophie III, 26). gr.-8⁰ (XIX u. 662 S.) Löwen 1947, Bibliothèque de l'Université. — Diese Ehrengabe ist würdig des Jubilars, dessen Lebenswerk der Erforschung der Scholastik, vornehmlich des 13. Jh., gilt. Die Beiträge stellen Forschungen namhafter Gelehrter dar, die zumeist in wissenschaftlichem Kontakt mit dem geehrten Jubilar stehen (u. a. Grabmann, Landgraf, Pelster, van Steenberghen, Lottin, Chenu). Einige der Beiträge sind von Mgr. Pelzer selbst angeregt. Das selbstlose, hilfsbereite Zurverfügungstellen seines ausgedehnten Wissens, seiner Erfahrungen und Beobachtungen wird wiederholt bewundernd hervorgehoben, so auch in den einleitenden Worten, die van Steenberghen dem Lebenswerk des Gefeierten widmet, das in der 57 Nummern umfassenden Bibliographie anschaulich dargestellt wird. Die 23 Beiträge selbst (13 davon dem 13. Jh. gewidmet) behandeln zum großen Teil literargeschichtliche Fragen, berichten über handschriftliche Schätze aus einzelnen Schulen (Anselm von Laon, Bonaventura u. a.), über Vorgänge an der Pariser Universität, liefern textkritisches Material zu einzelnen Schriften (wobei in einer Studie von R. Martin die Thomas-Opuscula enthaltende Innsbrucker Hs 197 eine Rolle spielt) und behandeln einzelne Streitpunkte; philosophische und theologische Fragen kommen dabei in gleicher Weise zur Geltung. — Eine interessante Frage von allgemeiner Bedeutung behandelt C. B a l i ć, La valeur critique des citations des oeuvres de Jean Duns Scot (531—556). Die Folgerungen, zu denen B. kommt: Zur Fixierung des Originaltextes helfen die bei den Zeitgenossen und auch bei Späteren sich findenden Zitate nichts. Denn die Schriften, die Scotus selbst verfaßt hat, sind unvollendet geblieben. Da also der Text nicht endgültig feststand, bestand für niemand die Notwendigkeit, ihn als endgültig zu betrachten; jeder hat bei der Abschrift zu seinem eigenen Gebrauch ausgelassen oder hinzugefügt, was ihm von seinem Standpunkt aus nötig schien, oder hat auch persönliche Formulierungen eingefügt. Es ist ferner sehr wahrscheinlich, daß nach dem frühen Tod des Meisters eine Gruppe von Schülern nach dem Autograph und nach den *cedulae* einen (Normal-) Text der Ordinatio und anderer Werke herstellte, damit andere einen besseren Text als den, den sie besaßen, abschreiben konnten, ein weitere Quelle zahlreicher Textverschiedenheiten. Diese Beobachtungen gelten nicht allein für Scotus, sondern für sämtliche scholastischen Autoren. Für die Summa theol. des Aquinaten z. B. weist B. darauf hin, daß Reginald von Piperno sich die Mühe genommen hat, nach dem (heute nicht mehr existierenden) Autograph den offiziellen Text zu korrigieren; diese Korrekturen, die sich bloß in drei Hss finden, sind von den Herausgebern verworfen worden. Kön-

nen die Zitate nun nichts beitragen zur Feststellung des Originaltextes, so sind sie uns doch wertvoll zur Feststellung der Authentizität eines Werkes, d. h. zur Klärung der Frage, auf wen die Idee, die allgemeinen Linien, die Substanz des Werkes zurückgehen; die Aufgabe wird dann darin bestehen, eine Scheidung dessen zu versuchen, was auf den Meister, und was auf die Mitarbeit seiner Schüler zurückgeht, oder was als Redaktion unter der Anleitung des Meisters anzusprechen ist.

N.

Thomas von Aquin, In librum Boethii de Trinitate Quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von Paul Wyser O. P. gr.-8⁰ (79 S.) Fribourg 1948, Société philosophique. — W. kann die Neuausgabe der angeführten zwei Quästionen damit rechtfertigen, daß die zwei anderen Ausgaben dieses Werkes des hl. Thomas, nämlich die von A. Uccelli und von P. Mandonnet, zwar auch nach dem gleichen Autograph erfolgten, aber wegen der Schwierigkeit der Entzifferung des genannten Codex allzuviel Fehler aufweisen, wie an einem Beispiel gezeigt wird. Daß gerade auf dieses Opusculum vor anderen die Mühe einer Neuausgabe verwandt wurde, begreift sich aus dem Inhalt desselben, der sich weitgehend mit erkenntnistheoretischen, also heute Interesse weckenden Fragen beschäftigt. Und wenn bloß die zwei letzten Quästionen ausgewählt wurden, so wohl deshalb, weil sie in gewissem Sinn ein abgerundetes Ganzes bilden und das aktuellste Thema von der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntnis Gottes behandeln.

J. Santeler S. J.

Suarez en el cuarto centenario de su nacimiento 1548—1948 (Pensamiento, vol. 4, Numero extraordinario). gr.-8⁰ (646 S.) Madrid 1948, Editiones Fax (Calle de Zurbano 80; Apartado 8001). — Es bleibt das immerwährende Verdienst des Suarez, daß er als erster die Metaphysik, die bis zu seiner Zeit nur in Kommentaren zu Aristoteles gepflegt wurde, in seinen epochemachenden Disputationes metaphysicae in ein einheitliches, streng logisch geordnetes System gebracht hat. Er hat dadurch einen großen Einfluß auf die weitere Entwicklung der christlichen Philosophie ausgeübt. Spanien feiert heuer die vierhundertjährige Wiederkehr des Geburtstages dieses großen Gelehrten in der Überzeugung, daß seine Verdienste um die philosophische Wissenschaft bisher nicht gebührend anerkannt wurden. Zu dieser Feier hat die Zeitschrift „Pensamiento" die vorliegende sehr umfangreiche Festnummer herausgegeben, zu welcher kein geringerer als der spanische Erziehungsminister selbst ein begeistertes Einleitungswort schrieb. Der Band enthält 17 Beiträge von hervorragenden Gelehrten, größtenteils aus dem Gebiet der Metaphysik; die übrigen behandeln einzelne Themen naturrechtlichen und sozialpolitischen Inhalts. Da es in unserer theologischen Zeitschrift nicht möglich ist, die einzelnen rein philosophischen Abhandlungen eingehend zu würdigen, müssen wir uns mit ein paar allgemeinen Bemerkungen begnügen, die sich bei der Lektüre aufdrängen. — Man hat Suarez nicht selten als einen Eklektiker bezeichnet, der zum Aufbau seines Systems aus verschiedenen Schulen Gedanken übernimmt, ohne sie organisch zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Nichts ist unwahrer als dies. Man braucht nur den ausgezeichneten Artikel von J. Hellín über die Grundlinien des metaphysischen Systems des Suarez zu lesen, um sofort zu sehen, daß die Disputationes metaphysicae nicht ein Konglomerat von Ansichten sind, die nicht miteinander inner-

lich zusammenhängen, sondern ein System darstellen, dessen einzelne Teile sich von einem obersten ordnenden Prinzip durch streng logische Schlußfolgerungen ableiten. Dieses oberste Prinzip ist der richtige Seinsbegriff. Ebenso wenig berechtigt ist der andere Vorwurf, den man nicht selten hört, daß Suarez ein Gegner des hl. Thomas sei. In Wirklichkeit schätzt er die Autorität des Aquinaten überaus hoch, spricht mit größter Hochachtung von ihm und zitiert ihn in seiner Metaphysik mehr als tausendmal. Wohl weicht Suarez in Einzelheiten von Thomas und seiner Schule ab. Aber dies geschieht fast nur in jenen Lehrpunkten, in denen dieser durch seinen allzu engen Anschluß an Aristoteles von diesem auch Ideen übernahm, die platonischen Ursprungs sind. Daß Aristoteles in seiner Metaphysik den Platonismus nicht völlig überwunden hat, wird heute fast allgemein anerkannt. Die Säuberung der aristotelisch-thomistischen Philosophie von diesem fremdartigen Element hat erst Suarez konsequent durchgeführt; er hat sich dadurch ein bleibendes Verdienst um die thomistische Philosophie erworben. Es verdient noch hervorgehoben zu werden die überaus reichhaltige, nach Materien geordnete Bibliographie, für die jeder dankbar sein wird, der weitere Forschungen über Suarez, sein Leben, seine Werke und seine Lehre anstellen wird. *J. Stufler S. J.*

Martin Heidegger, De l'essence de la verité. Traduction et introduction par Alphonse Waelhens et Walter Biemel (Philosophes contemporains 1). 12⁰ (108 S.) Löwen 1948, Nauwelaerts. — Man mag daran zweifeln, ob es überhaupt gelingen kann, einen Autor wie Heidegger in eine andere Sprache zu übersetzen. Jedenfalls aber ist hier alles nur Menschenmögliche getan, eine zuverlässige und getreue Übersetzung herzustellen. Namhafte Sprachgelehrte haben mitgewirkt; der Text der Übersetzung ist Heidegger vorgelegen und hat von ihm manche Verbesserungen erfahren. Die Übersetzer erachteten es als nötig, diesem Text, der zu den schwersten eines sonst schon nicht leicht zu lesenden Autors gehört, eine zusammenfassende Inhaltsangabe (resumé) vorauszuschicken, die in freierer Weise den Text kommentieren und damit das Werk zugänglicher machen möchte (8). *V. Naumann S. J.*

Liturgie

E. Dekkers O. S. B., Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie (Catholica VI, 3). 8⁰ (285 S.) Brüssel 1947, De Kinkhoren (Desclée de Brouwer). — D. hat sich eine ähnliche Aufgabe für Tertullian gestellt, wie sie W. Roetzer in seinem Buch über Augustinus (1930) gelöst hat: die an zahlreichen Stellen verstreuten Angaben zur Geschichte der Liturgie zu sammeln und sie zu einem geschlossenen Bilde zu vereinigen. Die Leistung von D. geht aber über jene seines Vorgängers weit hinaus, da er nicht nur die bisher in der Liturgiegeschichte behandelten und andere weniger behandelte Texte sorgfältig zusammenfaßt, sondern auch die hier oft umfangreiche Diskussion der Forscher über rätselhafte Stellen bucht und weiterführt. Dabei wird auf Schritt und Tritt ein reiches Material zu verschiedenen Fragen der Liturgiegeschichte des 2. und 3. Jh. aus oft weit entlegenen Untersuchungen älteren und neuesten Datums dargeboten. Es seien einige Punkte genannt, die durch D.s Arbeit in neues Licht treten: Goldgläser mit dem

Bilde des Guten Hirten wurden als eucharistische Kelche benützt (52). Die Arkandisziplin läßt sich bei T. noch nicht nachweisen (78 ff). Neben der Immersionstaufe wurde auch schon die Infusionstaufe geübt (187 f). Die Taufformel muß in Frageform gebraucht worden sein; auf das dreifache Jawort des Täuflings folgte der Taufakt, so daß die Taufe wirklich als Besiegelung des Glaubens *(signum fidei)* bezeichnet werden konnte (189 ff). Weiter seien hervorgehoben die zusammenfassenden Darstellungen zur Körperhaltung beim Gebet (82 ff), zum Gebrauch der Vollvigil (113 f), zur Frage der postbaptismalen Salbung (199 f), zum Begriff der *statio* (130 ff) und des *pascha* (147 ff). Über die Herkunft des Milch- und Honig-Ritus wäre noch zu buchen Elfers, Die Kirchenordnung 166 ff. S. 212 f hätte Erwähnung verdient E. Dick, Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat: ZkTh 63 (1939) 1—49. Alles in allem wird man das Werk von D. von nun an zum unentbehrlichen Rüstzeug des Liturgikers rechnen müssen. *J. A. Jungmann S. J.*

Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique. Texte latin, introduction et notes de B. Botte O. S. B. (Sources chrétiennes 11). kl.-8° (84 S.) Paris 1946, Editions du Cerf. — Die für die Kenntnis des kirchlichen Lebens im 3. Jh. grundlegende, noch immer von manchem Dunkel umgebene Schrift Hippolyts wird hier weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Mit der Ausgabe sind daher keine neuen Untersuchungen verbunden; doch ergeben sich sowohl in der Einleitung, die über Überlieferungsgeschichte und Forschungsstand vorzüglich orientiert, wie in den Fußnoten mancherlei treffende Bemerkungen. B. hält sich im wesentlichen an die Ausgabe von Dix und übernimmt von ihr, ohne ihr blind zu folgen (23), manche glückliche Lösung, aber auch manche anfechtbare Fassung und Auffassung des Textes; vgl. die ZkTh 63 (1939) 237 f gemachten Vorbehalte. Auch die Kapiteleinteilung ist von Dix und letztlich von Jungklaus (1928) übernommen, aus jener wenig glücklichen Arbeit, deren Besprechungsexemplare noch im gleichen Jahre auf Verfügung Harnacks von den Schriftleitungen zurückverlangt wurden und deren Platz in den „Texten und Untersuchungen“ (46, 2) später neubesetzt wurde. Von deutscher Literatur hätten jedenfalls mehr Beachtung verdient die Textausgabe von E. Hennecke in den „Neutestamentlichen Apokryphen“ (1924), die besonders im Kapitel von der Agape dem Text eine neue und einleuchtendere Anordnung gibt, und die umfangreiche Arbeit von H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts (1938), die die Schrift Hippolyts in den Zusammenhang der damaligen Theologie und Kirchendisziplin einordnet. Die Frage der Epiklese bei Hippolyt hat B. inzwischen noch besonders untersucht in den Recherches de Théol. anc. et méd. 14 (1947) 241—251, wobei aber die Studie von J. M. Hanssens, Orientalia christ. Periodica 7 (1941) 206—232, unbeachtet blieb. *J.*

Jacques Froger O. S. B., Les origines de Prime (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“ 19). gr.-8° (133 S.) Rom 1946, Edizioni Liturgiche (via XXIV Maggio 10). — In seiner klaren und umsichtig durchgeführten Studie prüft Fr. die seit Dominicus Soto unbesehen weitergegebene und für weite Strecken der Breviergeschichte bedeutungsvoll gewordene Annahme, daß Cassian, Inst. III, 4. 6, wo er von der Einführung einer neuen *matutina sollemnitas* bei den Mönchen von Bethlehem berichtet, die Prim meine. Es zeigt sich, daß in Wirklichkeit eher das gemeint

ist, was wir Laudes nennen und daß die Prim nicht im Orient und nicht schon im 4. Jh. entstanden ist, sondern erst im 6. Jh. bei Cäsarius und Benedikt faßbar wird und auch dann noch nur langsam sich ausbreitet. In weiterer eindringender Untersuchung geht Fr. den übrigen Quellen für das erste Auftreten der „Laudes" nach mit dem Ergebnis, daß sich die gewonnene Auffassung der Cassianstelle gut in sie einfügt. — Weniger glücklich scheint das Schlußkapitel (104—132), in dem Fr. seine positive Erklärung für die Entstehung der Laudes entwickelt. Darnach hätte am Anfang eine unserer Matutin („nocturnes") entsprechende, die zweite Hälfte der Nacht umfassende Psalmodie der Mönche gestanden, die dann auf 12 Psalmen gekürzt worden ist; durch diese Kürzung wäre in den Morgenstunden bis zur (schon Mitte des 4. Jh. vorhandenen) Terz eine große Lücke entstanden, in die nun als Übergang von der Nacht zum Tage die Laudes eingesetzt worden wären. Allein, dürfen wir unsere den endgültigen Formen entsprechenden Begriffe einfachhin auf die Frühzeit übertragen? Es dürfte richtiger sein, zunächst von der einen Morgenhore zu sprechen, die in vielen Fällen, namentlich auch in den Bischofskirchen, die einzige geblieben ist, in manchen Mönchsgemeinden aber, in denen sie zunächst in eine frühe Stunde vorgezogen wurde, dann in „Matutin" und „Laudes" sich teilte. Auch wird man berücksichtigen müssen, daß die monastische Matutin in anderen Fällen ebenso vom privaten Mitternachtsgebet, das allen Gläubigen empfohlen wurde (u. zw. nicht nur in den S. 106 ff erwähnten Quellen, unter denen das Fehlen der „Apostolischen Überlieferung" auffällt), sich herleiten wird, wie sich die kleinen Tageshoren offenbar vom entsprechenden Tagesgebet herleiten. Unannehmbar ist jedenfalls der Gedanke, daß unsere römischen Laudes mit ihrer feierlicheren Gestaltung und ihren ausgewählten Psalmen jünger sein sollen als die Matutin mit ihrer (auch vor Pius X.) dem Psalmenbuch mechanisch folgenden Psalmenreihe (112 ff). — Trotz dieser Einschränkung bleibt Fr.s materialreiche Arbeit für die Breviergeschichte bedeutsam. *J.*

Theodor Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre (129 S.). Warendorf 1947, Schnell. — Die Auseinandersetzung, zu der Casel mit der These von der Gegenwart der göttlichen Heilstat im Kult der Kirche den ersten Anstoß gegeben hat, ist noch immer nicht zum Abschluß gekommen. F. sucht das bisherige Ergebnis zusammenzufassen. Er will dabei weder Kritik üben noch verteidigen, sondern nur berichten über den Stand, in den die Kontroverse heute getreten ist. Das geschieht mit wohltuender Sachlichkeit und F. hat damit zur Klärung der Frage vielleicht mehr beigetragen, als wenn er von vornherein einen bestimmten Standpunkt bezogen hätte. Die bloße Gegenüberstellung der verschiedenen Ansichten läßt deutlich erkennen, welche Schwächen in der Theorie Casels liegen; leider hat sich Casel trotz der Angriffe, die er besonders in den ersten Jahren erfahren hat, nie veranlaßt gefühlt, seine These in systematischer Darstellung auszubauen und zu vertiefen, obwohl darin die bessere Verteidigung gelegen wäre als in der starren Wiederholung desselben Satzes mit dem Hinweis darauf, vom Gegner mißverstanden zu werden. Erst Söhngen hat sich mit dem Problem in neuer und gründlicher Weise auseinandergesetzt und dieses, wie aus F.s Darstellung ersichtlich wird, um ein gutes Stück — wenn auch nicht im Sinne Casels — weitergeführt. Er übernimmt aus der allgemeinen Sakramentenlehre den Begriff *res et sacramentum*, begnügt sich aber

nicht, ihn einfachhin mit dem Charakter oder einem *titulus iuridicus* gleichzusetzen, sondern sieht darin den eigentlichen Vollzug der Erlösungstat am Empfänger, sodaß die eine Heilstat Christi im Empfänger eine neue Gegenwart erhält. Dadurch behebt er einerseits die Dunkelheit, die der Theorie Casels anhaftet und schlägt andererseits die Brücke hinüber zur landläufigen Sakramententheologie. Mag die Mysterienlehre trotzdem noch manche Unklarheiten aufweisen, so zeigt F.s Arbeit doch, daß sie weder als erledigt gelten kann noch eine unfruchtbare Spekulation bedeutet. Die Dunkelheit einer Lehre ist schließlich noch kein Beweis gegen ihre Richtigkeit, zwingende Gegenbeweise aber wurden bis heute noch nicht geliefert; der paulinischen Terminologie hingegen dürften die Mysterientheologen eher gerecht werden als die gewöhnlichen Auslegungen von Röm 6, 1—11, in denen die Ausdrücke der Schrift weitgehend entleert erscheinen. So verdient die Mysterienlehre wohl noch weiterhin unsere Beachtung und es ist zu erwarten, daß sie doch manches beitragen kann zum tieferen Verständnis von Meßopfer und Sakramenten, den zentralsten Geheimnissen christlichen Daseins. Die Arbeit F.s ist bei ihrer Kürze und Klarheit wohl geeignet, auch einem weiteren Leserkreis den Zugang zu den Fragen um die Mysteriengegenwart zu erschließen. *W. Croce S. J.*

Joseph Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. 8⁰ (302 S.) Münster 1947, Aschendorff (Krailling v. München, Wewel). — Dieses gedankenreiche Buch sucht neue Zugänge zu eröffnen zum Verständnis und zum Vollzug der Meßliturgie. Es will sich nicht in Einzelerklärungen verlieren, sondern geht in den Teilen und vor allem im Ganzen der „Sinngestalt" (11) nach, und dies mit dem Bewußtsein, daß dafür zunächst die Geschichte zu befragen ist, aber auch mit dem Mut, dort, wo die Geschichte keine klare Auskunft gibt, von der heutigen Erscheinung aus eine „Ersatzdeutung" zu wagen. Für die Gesamtauffassung vertritt P., ohne den Opfercharakter der Messe irgendwie in Frage stellen zu wollen, die These: „Das Mahl ist, gestaltmäßig gesehen, das Primäre" (23). Die Opfermesse wird demgemäß als das heilige Mahl bezeichnet, das sich aufbaut aus der „Bereitung des eucharistischen Tisches", dem „eucharistischen Tischgebet" und der „Speisung". Unter diesen Stichworten wird der Verlauf der Messe durchgegangen (63 bis 287). Es folgen noch „Durchblicke" (218—287). Darin wird das Menschenbild der Meßliturgie gezeichnet: es ist der ganze, letztlich der in seinem Gemüt erfaßte, der „singende" Mensch. In einer anregenden Betrachtung über die Sprache wird festgestellt, daß dieser in der Liturgie nicht eine rein logische Funktion zukommt; durch Verbindung mit Gesang, Poesie, Spiel ist sie in einem gewissen Grade entrationalisiert (273 f). Weiter werden verschiedene Arten des Kultes herausgestellt: in der direkten Gebetsanrede, die zunächst Gott dem Vater gegenüber angewendet wird, ist es der „Kult der Begegnung"; Christus gegenüber — und etwas ähnliches gilt für andere heilige Personen — ist es der „Kult in der Weise des Gedächtnisses" (252 ff), wenn wir nämlich „in ihm", „durch ihn" beten; so wird zugleich die Grundstruktur der christlichen Religion sichtbar. — Man kann viel lernen aus den tiefdringenden Betrachtungen, die immer auf gutem Grunde aufbauen, wenn man auch dann und wann historische Einzelheiten anders sehen möchte; so wird sich z. B. die ursprüngliche Zuteilung der antiphonischen Gesänge an das Volk höchstens für die Kom-

munion aufrecht halten lassen. Auch die Konzeption vom Mahl als Grundgestalt bleibt doch wohl eine einseitige Betrachtungsweise, denn es wird so der Blick allzusehr auf die horizontale Ebene festgebannt. Ebenso kann man der Weise, wie das Grundgefüge des Kanons erklärt wird (169 ff), nicht ganz zustimmen. Die erste Schicht wäre das Dankgebet, bestehend aus Präfation, Sanctus, Einsetzungsworten, Anamnese, Früchtesegnung (*haec omnia*) und Schlußdoxologie, eine zweite bildeten die „Segensbitten", eine dritte die Mementogebete. Die Einsetzungsworte, die wohl in das eigentliche Dankgebet einbezogen werden, um für dessen Verarmung einen Ersatz zu gewinnen (der aber vielmehr in den Einlagen der Festpräfationen zu suchen wäre), haben doch von Anfang an offenkundig eine andere Funktion; sie sind die Erfüllung des Auftrags. Dagegen wird der ehemaligen Früchtesegnung durch die gleiche Einbeziehung entschieden zu viel Gewicht zugesprochen. Die als „Segensbitten" bezeichneten Gebete (*Te igitur*, *Supra quae* usw.), die doch nur ehrfurchtsvoll formulierte Darbringungen und insofern Weiterführung des Dankgebetes sind, scheinen durch die Zusammenfassung als „zweite Schicht" über Gebühr in den Hintergrund gedrängt. Im Bestreben, die Einsetzungsworte als Dankgebet und zugleich als konsekrierenden Text („Epiklese") verständlich zu machen, möchte P. das einleitende *Qui (pridie)* als Anknüpfung an das *Per Christum D. N.* der Präfation verstehen: indem darin dieses letztere nachwirkte, würden auch die in bloßer Berichtsform gegebenen Wandlungsworte als „durch Christus", in seinem Namen, gesprochen erscheinen (114 f). Der Gedanke ist verlockend, aber die geforderte Erstreckung der Formel *Per Christum* ist mit der Textgeschichte nicht zu vereinbaren. Als der vermißte Ausdruck für die Vertretung Christi durch den Priester muß vielmehr auf die in allen Liturgien (außer der byzantinischen) vorhandene Sprache der begleitenden Gebärden verwiesen werden, die übrigens auch der Verf. trefflich hervorhebt (112), wie denn das Buch überhaupt reich ist an wertvollen und anregenden Einzelbemerkungen.

J. A. Jungmann S. J.

Josef Andreas Jungmann S. J., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde. 8⁰ (XIX u. 610, VI u. 615 S.) Wien 1948, Herder. Geb. S 142.—. — In dem Buche, von dem hier einer gewissen Vollständigkeit halber eine kurze Selbstanzeige stehen soll, ist der Versuch gemacht, unser Wissen über die Meßliturgie, das in den letzten Jahrzehnten so gewaltig angewachsen ist, aber seit Fortescue (1912) und Batiffol (1918) keine zusammenfassende Darstellung mehr gefunden hat, zu einem geschlossenen Bilde zusammenzufügen und, wo es nottat, dieses Bild auch zu ergänzen. Eine solche Ergänzung durch eigenes Studium der reichlich vorhandenen Quellen erwies sich als besonders nötig für die Abschnitte, die aus der mittelalterlichen Entwicklung stammen: Stufengebet, Offertorium, Kommuniongebete. Eine Ergänzung schwebte als Ideal auch vor im Sinne einer Einordnung des Einzelnen in das Ganze, in den dahinterstehenden größeren Bauplan. Es sollte das Opfer der Kirche, das sich mit dem Opfer Christi verbindet, als fruchtbarer Wurzelgrund liturgischer Formen aufgezeigt werden; es sollte insbesondere mit einem Liturgiebegriff ernst gemacht werden, der Liturgie nicht auf das Tun des Priesters am Altar beschränkt, sondern die versammelte Gemeinde einbezieht. Der Einzelerklärung, die die zweite Hälfte des

ersten Bandes und den zweiten Band einnimmt, wurden zwei vorbereitende Abschnitte vorangestellt: ein Gang durch die Jahrhunderte, in dem das Werden und Wachsen der Meßliturgie in ihrer Gesamtgestalt bis zum heutigen Tag verfolgt wird, und eine Übersicht über die nebeneinander bestehenden Formen der Meßfeier: Hochamt, Amt, Privatmesse, als deren Grundformen sich die Bischofsmesse, die Gemeindemesse des Pfarrers und die häusliche Eucharistiefeier ergaben. Wie hier, so war es auch sonst das Bestreben, die Erscheinungen aus den leitenden Grundgedanken heraus zu entwickeln und so eben eine „genetische" Erklärung unserer Meßliturgie zu gewinnen. *J.*

Gerald Ellard S. J., The Mass of the future. gr.-8° (XIX u. 360 S.) Milwaukee 1948, Bruce. Geb. Doll. 4.—. Es steht der Neuen Welt gut an, daß sie auch liturgische Fragen vor allem mit dem Blick in die Zukunft betrachtet. Doch ist vom vorliegenden Buch, das durch ein Vorwort des Kardinals von Toronto ausgezeichnet ist, sofort zu sagen, daß sein gesunder Optimismus gut unterbaut ist. Von den dreimal zwölf Kapiteln gelten die ersten zwölf einem kenntnisreichen historischen Überblick, die zweiten einer kritischen Überschau über liturgische Verhältnisse und liturgische Bewegung der Gegenwart und erst die dritten den Wünschen und Hoffnungen für die Zukunft. Diese sind mit viel Takt und Umsicht vorgetragen. Sie sind entwickelt aus der geänderten seelsorglichen Lage und erscheinen fast nur als die Weiterführung jener konvergierenden Linien, die in den Seite für Seite zitierten päpstlichen Kundgebungen und Verfügungen der letzten Jahrzehnte immer deutlicher hervortreten: die Kirche als der lebendige Leib Christi, die Gläubigen zur Aktivität aufgerufen auf der ganzen Linie, die Durchchristlichung des profanen Lebens, die Erschließung des Meßbuches für das Volk, die Erleichterung des Kommunionempfanges — Linien, die auf eine ebenso geräuschlose wie großzügige Neugestaltung kirchlicher Einrichtungen hinauslaufen. Viele Wünsche bedeuten nur die Auswertung von längst gegebenen Möglichkeiten im Sinne der liturgischen Erneuerung; andere werden in oft etwas schelmischen Zukunftsvisionen vorgetragen, die an die Briefe „Cölestins VI." erinnern. Doch betreffen auch sie nur zum kleinsten Teil das innere Gefüge der Meßliturgie (Auswahl und Behandlung der Lesungen, geeignete Sonntagspräfationen u. dgl.); vorwiegend gehen sie auf die engere Zusammenführung der vorhandenen Messe mit dem Volk: Gewährung der Volkssprache für die lautgesprochenen Teile, kirchlicher Volksgesang in einer vereinfachten Gregorianik (mit Hinweis auf das „deutsche Hochamt", das aber nicht hinreichend von der „Singmesse" unterschieden ist; S. 153. 277), Votivformulare für Sondergottesdienste der einzelnen Berufsstände von den Straßenbahnern bis zu den Bankleuten (für die Bauern liegen schon u. a. die Quatembermessen vor). Mit besonderer Betonung wird für die Abendmesse geworben, von der u. a. ein Aufschwung der Schülerkommunionen erhofft wird. Die Konzelebration erscheint als Ideal für große Klerusversammlungen in dem Sinn von synchronisierten Einzelmessen nach dem Muster der Pariser Heimkehrerfeier am 19. Juni 1946, wofür auch schon der Plan eines eigens entworfenen Kirchenbaues vorgelegt wird. Auch für Gemeindekirchen werden Planskizzen dargeboten im Sinne stärkerer Betonung der Einheit. Daß dabei jeder Altar nicht nur mit tadelloser Beleuchtung, sondern auch mit einem Mikrophon ausgestattet sein soll (193), ist ein gut amerikanischer Gedanke. *J.*

Johann Z a b e l, Die Meßfeier in der Dorfseelsorge einst und jetzt. 8° (176 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 18.60, sFr. 7.80. — Der Titel dieses Buches, einer Wiener theologischen Dissertation, bezeichnet ein Thema, bei dem es tatsächlich gälte, eine Lücke auszufüllen, und zwar nicht nur im wissenschaftlichen, sondern auch im pastoral-praktischen Interesse. Denn selbst in dem so dörflichen Mittelalter handeln die offenfließenden Quellen fast nur von der Stadt- (und der Kloster-) Liturgie, und eine planmäßige Bestandsaufnahme der Formen der Meßfeier auf dem Lande, wie sie heute, zwischen dem Ausklang uralter Überlieferung und einem neuen Aufbruch, vorliegen, wäre, selbst wenn sie auf einen engen Raum, z. B. ein Dekanat, beschränkt bliebe, dankenswert. Man müßte dazu für die Vergangenheit etwa alte Chroniken, biographische Notizen, Stiftungsurkunden u. dgl., für die Gegenwart außer der lebendigen Erfahrung pfarrliche Verkündbücher u. dgl. auszuwerten suchen. Von dem allen ist in dem vorliegenden Buch freilich nur wenig enthalten. Wohl aber ist aus der liturgiegeschichtlichen Literatur der Gegenwart in chronologisch fortschreitender, hauptsächlich aus Zitaten aufgebauter Darstellung eine allgemeine Entwicklungsgeschichte der Meßliturgie mit gelegentlicher Betonung ländlicher Verhältnisse geboten (7—96). Besonders für das Reformationszeitalter sind manche wertvollen Aufschlüsse aus protestantischen Autoren geschöpft. Von der Messe in der Aufklärungszeit ist aus den Quellen selbst (hauptsächlich pastoraltheologischen Schriften) ein ziemlich konkretes Bild entworfen. Das Kapitel „Messe und Brauchtum" (97—106) bietet grundsätzliche Betrachtungen und Einzelheiten aus der volkskundlichen Literatur, aber auch aus eigener Erfahrung, vor allem aus der südmährischen Heimat des Verf., und das Schlußkapitel über gegenwärtige Erneuerungsbestrebungen (107—138) ist eine nützliche Zusammenfassung heutiger Anregungen und Vorschläge, wie sie hauptsächlich von Pius Parsch ausgegangen sind. *J.*

Wilhelm L u r z, Meßfeier im Geist und in der Wahrheit. kl.-8° (199 S.) München 1947, Glockenverlag. — Den Kern dieses Büchleins bildet das ursprünglich als selbständige Schrift erschienene Kapitel „Die Sprache der Liturgie" (58—81), indem der Verf. die Gründe für das Latein mit Wärme, aber auch in der Weise vorträgt, daß er manche mit Recht angefochtene Begründungen (sonstige Gefährdung des Glaubens, Muttersprache der Kirche usw.) fallen läßt und sich begnügt, das Latein als sinnvoll, aber doch auch als die bessere Lösung zu erweisen. Was er dabei freilich vom Wert der toten Sprachen sagt und besonders vom „Prinzip der toten Kultsprache", das in den östlichen Kirchen fast überall „durchgeführt" sei (156), bedürfte doch einiger Einschränkungen und man könnte auf P. Doncoeur hinweisen, der davor warnt, im Interesse der Sicherheit „auf den Tod und auf das Schweigen des Volkes zu spekulieren" (in dem unten angezeigten Kongreßbericht S. 209). — Beim Ausbau zu dem vorliegenden Buch sind hinzugekommen Betrachtungen zum Wesen des Meßopfers und zu den in Allegorese und Geschichte sich gegenüberstehenden Methoden der Meßerklärung, Hinweise zur Gestaltung der Gemeinschaftsmesse und zur Mitfeier der Gläubigen und ein Kapitel über „Opfer und Sakrament", das schließlich zu einer gedämpften Apologie der Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten wird. Das Büchlein sucht altüberlieferte Frömmigkeitsweisen — s. besonders die Ausführungen über die „drei

Hauptteile" S. 105 ff. 129 — auszugleichen mit dem Gedankengut der Liturgischen Bewegung, das in den zahlreichen Zitaten und besonders in den beigegebenen Anmerkungen (S. 133—197) vielfältig zu Worte kommt. Manchmal geschieht es mit Glück, andere Male bleibt es bei einem eklektischen Nebeneinander. Daß manchmal das Bestreben hervortritt, den Geltungsbereich liturgischer Vorschriften möglichst auszudehnen (84, 90 u. ö.), wird man dem angesehenen Rubrizisten nicht übel nehmen. *J.*

Verslagboek van het Internationaal Liturgisch Congres gehouden te Maastricht 27. 7.—2. 8. 1946. 4° (266 S., 14 Bildtafeln) Maastricht o. J. (1947), Uitgevers-Mij. E. van Aelst. — Aus diesem Bericht lernt man den Schwung kennen, von dem die liturgische Bewegung in den Niederlanden getragen ist. Die hier wiedergegebenen Vorträge (vorwiegend holländisch, aber auch französisch und deutsch) des wohlorganisierten Kongresses galten in der einen Sektion der wissenschaftlichen Vertiefung, in einer zweiten und dritten Zielen der liturgischen Erneuerung. Erstere beschäftigen sich in Darstellung, Kritik und biblisch-patristischer Betrachtung mit dem Begriff des Mysteriums. Hervorgehoben sei der Vortrag von A. v. d. Putte O. P. (45—64), der die Folgerichtigkeit in den Gedankengängen von O. Casel herausarbeitet, aber auch den nie eingestandenen Anteil, der dabei einer sehr angreifbaren Spekulation zukommt, wobei jedoch auch der bleibende Wert gewisser Einsichten anerkannt wird. Die praktisch gerichteten Vorträge waren nicht auf ein einheitliches Thema festgelegt. Programmatische Bedeutung beanspruchen darunter u. a. die Ausführungen von P. Doncoeur S. J., der mit treffsicheren Worten die verantwortungsvolle und für die Seelsorge in der heraufsteigenden Welt entscheidende Aufgabe umriß, daß unsere Liturgie zu neuem Leben erweckt werde, wozu er als einen ersten Schritt die historische Klarstellung der vielfach überschichteten Grundformen betrachtet. Der Bericht spricht von dem Wunsch, einen weiteren Kongreß auf diesen Grundgedanken aufzubauen (20), und die Resolutionen (21 f) zeigen, mit welchem Ernst zunächst die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie erstrebt wird. *J.*

Franz Hula, Die Totenleuchten und Bildstöcke Österreichs. Ein Einblick in ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre stilistische Entwicklung. gr.-4° (87 S. u. 32 Tafeln mit 600 Abbildungen) Wien 1948, Helene Poech. Geb. S 49.20. — Eine Besonderheit in der Landschaft Österreichs und einiger benachbarter Gebiete sind die zahlreichen Bildstöcke, die sich an Wegkreuzungen, auf Anhöhen, besonders aber auf ehemaligen und gegenwärtigen Friedhöfen finden. Ihre typische Form ist der mehr oder weniger dicke Pfeiler, der sich oben zu einem Würfel verbreitert, dessen Seiten Raum lassen für bildliche Darstellungen, und der mit einem Pyramidendach abschließt. H. ist nun mit erstaunlichem Fleiß landauf landab diesen Bildstöcken nachgegangen; ein Großteil von ihnen ist im Bilderanhang des Werkes abgebildet. Die entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zeigt, daß dem Bildstock der „Lichtstock", näherhin die „Totenleuchte" vorausgeht, der Schaft, der in einem Gehäuse ein Licht trägt, das zum Gedächtnis Verstorbener angezündet wurde. Die Errichtung solcher Totenleuchten ist in Österreich vom 13. bis ins 17. Jh. nachweisbar. Sie scheint auf einen in Frankreich schon im 12. Jh. vor allem in der Nähe von Benedik-

tinerklöstern lebendigen Brauch zurückzugehen (26 ff), was an den von Cluny aus gepflegten Eifer für die Ehrung der Verstorbenen denken läßt. Doch neigt H. dazu, neben dem französischen Entwicklungsfaktor eine bodenständig germanische oder keltische Überlieferung anzunehmen, die aber wiederum auf eine primitive Form von den Toten gewidmeten Lichtstöcken führen würde. Da sie fast sicher aus Holz waren — auch die heute noch übliche Bezeichnung „Stock“, „Stöckl“ weist deutlich genug darauf hin — brauchte ihr Untergang nicht wunderzunehmen. Anderseits dürfte die Basis der Totenleuchte doch zu schmal sein, um den ganzen Reichtum an hieher gehörigen Denkzeichen zu erklären, auch abgesehen davon, daß man später die überlieferten Formen auch bei anderen Anlässen aufgegriffen hat (das Gelöbnis müßte von Anfang an als Entstehungsgrund viel stärker in Rechnung gestellt werden, als es S. 40 mit dem Begriff der Votivsäule geschieht, während die Gewerbezeichen offensichtlich nicht den Entstehungsgrund, sondern den Stifter bezeichnen). Der in Niederösterreich dafür allgemein gebrauchte Ausdruck „Kreuz“ (16) könnte bedeutungsvoll sein. Ob nicht mit den irischen Steinkreuzen eine Entwicklungslinie beginnt? *J.*

Leopold N o w a k, Te Deum laudamus. Gedanken zur Musik Anton Bruckners. 4° (93 S.) Wien 1947, Herder. — Das Buch will nicht eine theoretisch-musikwissenschaftliche Abhandlung für den Fachgelehrten sein, sondern wendet sich an einen weiteren Leserkreis; es will zum religiösen Erleben des Werkes führen, zu „jenen Werten, für die Bruckner durch seine Musik den Ausdruck gefunden hat“. In souveräner Beherrschung des Stoffes führt der Autor die Themen vor und zeigt den tiefen Gehalt der einzelnen Motive auf, so z. B. wie die Streicherfigur am Anfang des Werkes das Unendliche ausdrückt, die Unendlichkeit des Raumes oder der Zeit, die göttliche Unendlichkeit. Manche für Bruckner charakteristische harmonische Wendungen werden in ihrem inneren Sinn dargelegt (z. B. die enharmonischen Verwechslungen an den Stellen: *quos pretioso sanguine . . ., et benedic hereditati . . .*). Die großartigen Steigerungen werden klar herausgearbeitet. Der eingehenden inhaltlichen und formalen Analyse der Fuge (*In te, Domine*) kann man an Hand der Beilage (Aufriß der Fuge) leicht folgen. — Die äußere Aufmachung des Buches ist musterhaft. Zum klaren, übersichtlichen Druckbild gesellen sich die vielen (gegen 130) äußerst sauber gestochenen Notenbeispiele. An einigen wenigen Stellen würde man noch die Andeutung der Harmonien zu den langen Melodiebögen wünschen. *H. Dopf S. J.*

GENERALREGISTER

zu den zehn Jahrgängen der „Zeitschrift für katholische Theologie"
61 (1937) — 70 (1948)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen

r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen
'37 usw. = Jahrgang 1937 usw.

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — Besprochene Bücher sind unter den Namen der Autoren aufgenommen; wenn die Besprechung in einer „Rezension" erfolgte, auch unter sachlichem Stichwort

Abaelards Theologia summi boni *(Ostlender)* r '40, 106
Abellán P. r '40, 226
Abendmahl, Der Ursprung des christlichen A.s *(Arnold)*, Rez. *K. Prümm* '39, 113
Accepit panem, Kl. B. *J. Jungmann* '43, 162
Achmad M. r '42, 238
Acken B. van r '40, 238
Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aqu. r '37, 143
Acta secundi Congressus Thomistici internat. r '38, 135
Adam A. r '40, 231; '42, 180
Adam K., Gesammelte Aufsätze r '38, 445; Jesus Christus r '39, 242; Das Wesen des Katholizismus r '41, 235
Adamek J., Neuersch.: s. Jahresreg. '40, '41. — r '40, 52
Adamer P. '38, 457
Adler N. r '39, 131
Adrian J. r '38, 149
Advent u. Voradvent, Abh. *J. A. Jungmann* '37, 341
Aichinger F., Neuersch.: s. Jahresreg. '37, '41, '42
Alès A. de r '37, 473
Alfes G. r '40, 167
Alfonzo P. r '37, 648
Algermissen K. r '40, 116
Aliseda C. r '44, 57
Allgeier A., Biblische Zeitgeschichte r '39, 252; Die Chester-Beatty-Papyri r '41, 40; Die Psalmen der Vulgata r '42, 152
Allo E.-B., 2 Kor r '38, 279; Paulus r '48, 122
Allroggen C. r '40, 167
Alszeghy Z. r '48, 124
Altaner B., Abh.: Augustinus und Philo v. Alexandrien '41, 81. — r '38, 424
Alttest. Texte z. Bibelverdeutschung r '38, 273
Ambord B. r '48, 390
Ambrosius, der Verfasser von De Sacramentis, Abh. *O. Faller* '40, 1. 81
Ammer J. r '42, 179
Anaphorae Syriacae r '48, 481
Anargyroi, Zum Kult der A., Kl. B. *P. Sinthern* '47, 354
Ancient Christian Writers r '48, 249
Andres F., Abh.: Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung '44, 39
Andrieu M., Le Pontifical Romain r '41, 168; '43, 88
Angermair R. r '40, 237
Annuario di Studi Ebraici r '40, 39
Anselm v. Canterbury r '37, 629
Antenna Crucis, Abh. *H. Rahner* '41, 123; '42, 89. 196; '43, 1
Antonius u. Ammonas, Abh. *F. Klejna* '38, 309
Antweiler A. r '37, 452; '38, 453; '38, 584
Anwander A., Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen r '39, 385; Gloria Dei '42, 238; '44, 57
Apfelthaller M. r '48, 383
Arbeitsvertrag, Zur Theorie d. A., Kl. B. *J. Kleinhappl* '38, 401
Arconada R. r '38, 268; '47, 243
Arianismus, Die Abwehr des germanischen A., Abh. *J. A. Jungmann* '47, 36
Arnold A. r '39, 113
Arnold F., Das Diözesanrecht nach Hinkmar von Rheims r '37, 636; Zur Frage des Naturrechts bei Luther r '38, 152; Dienst am Glauben r '48, 384
Aszetische Theologie. Um Sinn und Aufgabe, Abh. *D. Thalhammer* '38, 241
Athanasius' Werke r '39, 257; '41, 111

Atome, Die Innenwelt der A. *(Bucher)*, Rez. *H. Pohl* '47, 238
Auer A. r '47, 128
Auer J., Abh.: Um den Begriff der Gnade '48, 341. — r '40, 108
Auferstehungshoffnung bei Osee 6, 1—3, Kl. B. *F. König* '48, 94
Augustinus und der Semipelagianismus, Abh. *K. Rahner* '38, 171; und Philo von Alexandrien, Abh. *B. Altaner* '41, 81. — Musik r '39, 121. — Gottes Weltregiment '41, 96; Werke '42, 47

Bachlechner A., Neuersch.: s. Jahresr. '40, '42
Baetke W. r '48, 117
Bainvel J. V. r '37, 317
Baisi C. r '38, 293
Ballmann J. r '40, 116
Ballof H. r '40, 166
Balthasar H. U. v., Kl. B.: Die Hiera des Evagrius '39, 86. 181; Rez. *Lotz, Rahner K.* '39, 371. — Maximus Conf. r '42, 153; Wahrheit '48, 112
Bamberg, Dedicationes B.enses r '37, 475
Bamberger F. r '38, 137
Bardy G., S. Lucien '37, 472; Théologie de l'Eglise '47, 372
Barion J. r '37, 130
Baron P. r '40, 216
Baroni G. r '38, 582
Barrois A. r '39, 253
Bartelt W. r '37, 470
Barth K. r '47, 368
Barth Markus r '47, 235
Barth Medard r '44, 121
Barth T. r '40, 107
Basilius: Des hl. B. liturgischer Kampf gegen den Arianismus, Abh. *M. Lubatschiwskyj* '42, 20. — r '48, 249
Batzill H. r '38, 155
Bauhofer O. r '37, 313
Baumstark A. r '41, 166
Baur B. r '37, 319; '38, 164
Baur J. Neuersch. '38, 298. — Gentile r '37, 135; Die Taufe in der Brixener Diözese r '38, 597; P. Josef Freinadametz r '40, 177
Baur L. r '42, 235
Baus K. r '41, 111
Bea A. r '47, 244
Becher H., Abh.: Die Religiosität und die „Mystik" Rilkes '44, 95. — Neuersch.: s. Jahresreg. '42, '44
Bechthum M. r '42, 170
Beil A. r '41, 57; '42, 243
Bello St. r '40, 115
Beltran de Heredia V. r '41, 119
Bendfeld B. r '42, 51
Bendick H. '38, 144
Benz E. r '38, 274
Berdiajew N. r '37, 314
Berghoff S. r '40, 235: '41, 236
Bergmann B. r '38, 306
Bernhart J. r '37, 312
Bernhofen G. r '40, 113
Beron R. r '42, 181
Berresheim H. r '40, 221
Bertrams J. r '38, 456: '41, 236
Betendes Werk r '41, 58
Beumer J., Kl. B.: Konklusions-Theologie? '39, 360
Bevilacqua G. r '41, 181
Biasiotto P. r '47, 382
Bibelarchiv Hamburg, r '40, 53; '41, 110
Biblia Sacra iuxta Latinam Vulg. r '37, 291; '48, 232
Biblioteca Vaticana, Ein Anliegen für die B. V. '48, 391
Bichlmair G., Neuersch. '37, 148
Biehl L. r '40, 57
Bier A. r '41, 101
Bilenkyj J. r '39, 380
Billinger M. r '39, 383
Bläser P. r '42, 168
Blieweis T. r '48, 383
Blimler J. r '38, 276
Blondel, Sein u. Freiheit, Abh. *W. Warnach* '39, 273. 393. — r '37, 108
Bobák J. r '43, 91
Bochenek St. r '37, 305
Böckeler M. r '42, 180
Bocks L. r '38, 305
Boehringer R. r '37, 453
Böhm A., Neuersch.: s. Jahresreg. '40, '42
Bolkovac P. Rez. *Egenter* '42, 156; *Utz* 228. — r '47, 127
Bomm U. r '40, 60
Bonaventura: Opera Theol. selecta r '37, 131; Collationes in Hexaëmeron r '37 297
Bonaventura, Der Einfluß des hl. B. auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters, Abh. *M. Grabmann* '44, 19
Bonsirven J. r '40, 48
Bopp L. r '37, 655; '38, 451; '40, 59
Borchert E. r '41, 51
Borgmann K. r '42, 231
Bornhäuser K. r '40, 51
Boszetti G. r '44, 58
Botte B. r '48, 495
Boüard M. de r '37, 455
Bover J. r '41, 106
Boyer C. r '38, 586
Braun A. r '39, 264
Braun F.-M., La Sépulture de Jésus r '37, 467; Aspects nouveaux du problème de l'Église r '47, 235
Braun J. r '41, 175
Bremond H. r '37, 317
Brink M. r '42, 171
Brinkmann D. r '48, 115
Brinktrine J., Das Opfer der Eucharistie r '39, 242; Offenbarung u. Kirche r '40, 217
Browe P. Abh.: Die Judenbekämpfung i. Mittelalter '38, 197. 349; Rez. *Williams*

'37, 124; Neuersch. '37, 651. — Zur Geschichte der Entmannung r '37, 160; Die eucharistischen Wunder r '39, 451; Die häufige Kommunion; Die Pflichtkommunion r' 41, 169
Brugger W., Neuersch. '43, 173; '44, 56. 57. 122
Bruin P. r '44, 113; '47, 121
Brunner A. r. '48, 111
Brunner G., Abh.: Die Zeit der Abfassung d. Schrift Ad viduam iuniorem des hl. Joh. Chrysostomus '41, 32
Buccellato M. r '37, 472
Bücher christl. Lebens r '41, 180
Bucher Z. r '39, 380; r '47, 238
Buchner M. r '41, 113
Büchsel Friedrich: Die neutestamentl. Geistlehre nach F. B., Kl. B. *K. Prümm* '48, 199
Bückers H. r '40, 43; '42, 162
Budde F. r '37, 127
Bürger F. r '37, 475
Burger T. r '38, 459
Bürkler X. r '43, 94
Bürkli F. r '38, 308; '47, 252

Caietanus r '37, 145
Calcagno F. r '38, 135. 163. 435
Callewaert C., Liturgicae Institutiones r '38, 599; '40, 58; Sacris erudiri r '47, 505
Campana E. r '37, 630
Campanella C. r '40, 110
Cappello F. r '37, 637
Caraffa F. r '41, 115
Carbone C., Circulus philosophicus r '38, 151; '39, 125; Praxis ordinandorum r '38, 156
Carpino F. r '39, 248
Carreras T. r '41, 96
Casel O., Heilige Überlieferung r '39, 256; Das christliche Festmysterium r '42, 243
Casotti M. r '38, 298
Casper J. r '40, 168; '47, 254
Cassiciacum r '43, 167
Cassuto U. r '39, 229
Castellino G. r '41, 42
Cerfaux L. '47, 371; '48, 119
Chapman J. r '39, 133
Charlier L. r '39, 366
Charta Caritatis *(Turk)*, Rez. *B. Griesser* '43, 81
Chastonay P. de r '38, 603; '41, 239
Chaussegros de Léry r '38, 594
Chelodi J. r '43, 93
Chevalier C. r '37, 630
Christenfibel, Kath. r '37, 308
Christoph E. r '41, 234
Christozentrische Sehnsucht, Kl. B. *J. A. Jungmann* '44, 107
Chrysogonus a Jesu r '38, 161
Chrysostomus, Die Zeit der Abfassung der Schrift Ad viduam iuniorem, Abh. *G. Brunner* '41, 32
Ciprotti P. r '37, 645; '38, 589
Clasen S. r '41, 176
Clercy C. de r '39, 451
Clérissac H. r '37, 147
Closen G., Abh.: Die Hl. Schrift und das Beten des Christen '43, 128. — Die Sünde der „Söhne Gottes" r '38, 265; Wege in die Hl. Schrift r '41, 44
Codrington H. W. r' 37, 648
Cohausz O. r '37, 470
Compagnia di Gesù e le scienze sacre r '44, 59
Condamin A. r '37, 292
Condren Ch. de r '48, 387
Congar M. J., Chrétiens désunis r '38, 252; Esquisses du mystère de l'eglise r '47, 373
Coniectanea Neotest. r '42, 166
Consultationes iuris canonici r '40, 224
Conte a Coronata M., Institutiones iuris canonici r '37, 637; Drittordensr. r '38, 159
Coppens J., Pour mieux comprendre r '38, 307; Histoire critique de l'A. T. r '41, 39
Corsanego C. '37, 640
Corte M. de r '38, 432
Craene A. de r '42, 50
Croce W., Abh.: Die niederen Weihen u. ihre hierarchische Wertung '48, 257; Neuersch. '48, 496
Crucifixus, L'iconographie byzantine *(Grondijs)*, Rez. *E. Lucchesi-Palli* '48, 369
Cullmann O. r '47, 119
Cusanus N. r '37, 131; '38, 429; '42, 49

Dabrowski E. r '40, 47
Dander F. Rez. *Feuling* '38, 257. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37, '38, '41; '48, 239
Dausend H. r '37, 649
Dauvillier J. et *de Clercq C.* '37, 641
Debray F. r '42, 244
Decker B. r '41, 228
Deimel L. r '40, 220
Deißler A. r '42, 175
Dekkers E. r '48, 494
Delahaye K. r '38, 426
Dempf A., Christliche Philosophie r '39, 119; Religionsphilosophie r '39, 381; Die Krisis des Fortschrittsglaubens r '48, 242
Denken und Sein *(de Vries)*, Rez. *J. Santeler* '37, 444

Descartes: Cartesio nel Terzo Centenario r '38, 141
Descoqs P. r '38, 585
Desgrippes G. r '37, 145
Desnoyers L. r '38, 269
Dessauer F. r '40, 157
Dessoir M., Einleitung in die Philosophie r '37, 127; Die Rede als Kunst r '41, 239
Deszendenztheor., Abh. *O. Kuhn* '43, 45
Deubig G. r '40, 116
Deussen J. r '37, 135
Devreesse R. r '48, 235
De Vroye E. r '37, 319
Dey J. r '39, 130
Dick E., Abh.: Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat '39, 1
Diebolt J. r '48, 390
Diekamp F., Katholische Dogmatik r '38, 284; '39, 242; '40, 155; Analecta Patristica '39, 258
Dietrich R. r '39, 125
Dietsche W. r '47, 378
Distinctio formalis: Die D. F. bei den Serviten und Karmeliten des 17. Jahrh., Abh. *B. Jansen* '37, 595
Dix G., The Apostolic Tradition r '39, 233; The shape of the liturgy r '48, 224
Döblin A. r '47, 376
Doergens H., Abh.: Seneca im Gegensatz zu Paulus '40, 14
Dogmatik: siehe *Diekamp, Pohle-Gierens, Schmaus*
Dölger F. J. r '41, 166
Donat J., Nachruf '48, 126
Dondaine A. r '40, 106
Dopf H., Neuersch. '48, 502
Döring O. r '41, 170
Dörr F. r '38, 291
Drechsler J. r '38, 136
Dreux J. de r '38, 602
Driesch H. r '37, 460
Dumont P. r '37, 304
Dunin-Borkowski St. v. r '37, 132; '38, 142
Dwelshauvers G. r '37, 139
Dyroff A. r '44, 56

Eckhart, Meister, Werke r '37, 441; '41, 116
Eckle Ch. r '38, 144
Edsmann C. r '41, 230
Egenter R. Abh.: Um den Begriff der Ehre '37, 602. — Wagnis in Christo r '37, 315; Von christl. Ehrenhaftigkeit r '38, 607; Von der Freiheit der Kinder Gottes r '42, 156
Ehe: Ehescheidungstexte im Mt., Abh. *Staab K.* '43, 36. — Instructio servanda *(Torre J.)* r '37, 643
Ehre, s. *Egenter*
Eichmann E., Festschrift r '41, 161
Eilers E. r '41, 239
Ein Leib, ein Geist r '40, 222
Einleitung in das N. T. *(Michaelis)*, Rez. *P. Gaechter* '47, 497
Eising H. r '42, 163
Ekklesiologie im Werden *(Koster)*, Rez. *F. Schagenhaufen* '41, 91
Eklund H. r '38, 446
Elfers H. r '39, 233
Ellard G. r '48, 499
Ellbracht W. r '38, 303
Ellenbog N. r '39, 267
Eller E. r '39, 382
Elohist, Der E. von Exodus bis Josua *(Rudolph)*, Rez. *J. Hofbauer* '41, 222
Emge C. A. r '38, 430
Emonds J. r '38, 169
Emrich R. r '42, 241
Engelmann J. r '38, 166
Engert J. r '38, 437
Epiphanie, Die Nachfeier von E. im Missale Romanum, Abh. *J. A. Jungmann* '42, 39
Erasmus v. Rotterdam, Gedenkschrift r '37, 479
Erbsünde nach Markus Eremita, Kl. B. *K. Jüssen* '38, 76
Erdin F. r '40, 159
Erkennen, sinnliches: Objektives und Subjektives beim s. E., Abh. *J. Seiler* '37, 426
Ernst R., Neuersch. '44, 122
Eröß A. r '38, 288
Esmein A. r '37, 642
Evagrius, Die Hiera des E., Kl. B. *H. U. v. Balthasar* '39, 86, 181
Ewald H. r '40, 218
Ewig E. r '37, 478

Fabro C. r '42, 237
Fahey J. r '38, 588
Faller O., Abh.: Ambrosius, d. Verfasser von De Sacramentis '40, 1, 81
Fanfani L. J. r '37, 639
Fatta M. '38, 150
Feckes C. r '38, 147
Fehr J. r '47, 371
Feine P. r '38, 250
Felder H. r '38, 277
Feldmann F. r '41, 41
Fellerer J. r '41, 228
Fellerer K. r '37, 651
Fernández A. r '40, 40
Ferrari dalle Spade r '40, 228
Fervers C. r '40, 232
Feuerer G., Ordnung zum Ewigen r '37, 314; Unsere Kirche im Kommen r '38, 450; Begnadetes Leben r '40, 179
Feuling D. r '37, 450; Katholische Glaubenslehre r '38, 257
Fichtenau H. r '48, 386
Fiedler E. r '38, 462
Filthaut E. r '37, 302
Filthaut Th. r '48, 496
Fischer A. r '37, 136
Fischer B., Der niedere Klerus bei Gregor d. Gr., Abh. '38, 37
Fischer F. r '40, 112

Fischer H., Neuersch. '43, 175. — r '42, 177
Fischer M. r '42, 181
Fischl J. r '47, 242; '48, 491
Fitzthum M. r '42, 55
Flade G. r '37, 474
Fleischmann A. r '41, 53
Florilegium Patristicum r '38, 421
Fonzo L. di r '39, 450
Form-Criticism of the Synoptic Healing Narrative *(Mc Ginley)*, Rez. *P. Gächter* '47, 232
Fournier E. r '37, 637
Fraghi S. r '43, 92
Franke H. r '38, 599
Franz v. Assisi, Schriften r '41, 175
Frau: Der Dienst d. F. '40, 236
Frere W. r '40, 55
Freundorfer J. r '40, 116; '44, 112
Fries A. r '41, 50
Friethoff C. r '37, 629
Fröbes J. r '40, 105
Frodl F. r '37, 447
Froger J. r '48, 495

Gaechter P., Abh.: Das dreifache „Weide m. Lämmer" '47, 328; Jerusalem und Antiochia '48, 1. — Rez. *Hartmann* '37, 279; *Feine* '38, 250; *Merk* '38, 575; *Gaechter* '38, 577; *Cullmann* '47, 119; *Mc Ginley* '47, 232; *Michaelis* '47, 497; *Stauffer* '48, 101. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37, '38, '47; '48, 118 bis 122. — r '38, 577
Garrigou-Lagrange r '38, 441
Gastoué A. r '37, 651
Gatterer M., Neuersch.: s. Jahresreg. '37; Nachruf '48, 125. — r '38, 304
Gatz J. r '38, 306
Gaudentii Brixiensis Tractatus r '37, 474
Gebetbuch: Das G. in der Zeit der katholischen Restauration. Abh. *A. Schrott* '37, 1
Gebetshaltung, Innere G. in der Ostkirche, Abh. *G. Wunderle* '43, 150
Geerling K. r '41, 174
Geiselmann R. r '37, 300
Geist des Christentums u. des Katholizismus r '41, 235
Geistige Strömungen der Gegenwart r '48, 243
Genesis: La Questione della Genesi *(Cassuto)*, Rez. *J. Hofbauer* '39, 229
Georgi C. r '42, 240
Gerads J. r '39, 391
Gerlach B. r '41, 114
Germanus a Corde Jesu r '37, 467
Gerster Th. r '37, 297; '37, 306; '38, 273
Gerstner F. r '38, 457; '40, 117; '41, 237
Gesellschaftslehre *(F. Frodl)*, Rez. *J. Kleinhappl* '37, 447
Gewiess J. r '43, 150
Geyer B. r '39, 383
Gfall A. r '38, 454
Ghellinck J. de r '48, 385
Giacchi O. r '37, 635; '38, 590
Giacon C. r '42, 235. 236
Gierlich A. r '41, 45
Giers J. r '42, 53
Gihring K. r '48, 242
Gilson E.-Böhner P. r '38, 426
Ginthör A. r '41, 111
Glasenapp H. r '43, 173
Glaubensakt, Zur Analyse des G., Abh. *J. Stufler* '42, 183
Glogner G. r '38, 419
Gmelch J. r '38, 461
Gnade: Edelmenschentum u. Gnade, Abh. *D. Thalhammer* '37, 483; G. und Seelenleben, Abh. *D. Thalhammer* '37, 163. — Zur scholastischen Begrifflichkeit d. ungeschaffenen G., Abh. *K. Rahner* '39, 137. — Um den Begriff der G., Abh. *J. Auer* '48, 341
Gohlke P. r '38, 136
Goll R., Neuersch. '39, 391
Gomez de Castro M. r '39, 247
Gómez Hellín L. r '39, 250
Goossens W. r '39, 449
Görres I., Radegundis r '39, 260; Des anderen Last r '40, 179; Das verborgene Antlitz r '47, 256
Gößmann F. r '37, 146
Gosso F. r '40, 113
Gott: „Gott" als erste trinitarische Person im N. T., Abh. *K. Rahner* '42, 71. — Gott in der Kirche, Abh. *E. Przywara* '44, 79. — Gott und Schöpfung *(Hengstenberg)*, Rez. *J. Santeler* '41, 36
Gottesdienst r '41, 58
Gottes Wort im Kirchenjahr r '41, 237
Gottlob Th. r '37, 638; '43, 93
Göttsberger J. r '42, 162
Götz G. r '40, 166
Götz J. r '39, 269
Graber R., Die Gaben des Hl. Geistes r '37, 322; Christus in seinen hl. Sakramenten r '38, 580; Ewige Wahrheit r '41, 236; Maria r '42, 56
Grabmann M. Abh.: Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie u. Frömmigkeit des Mittelalters '44. 19. — Mittelalterliches Geistesleben r '37, 301; Mittelalterliche Deutung und Umbildung d. aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός r '37, 454; Kommentare z.

aristotelischen Logik r '39, 121; Hsl. Forschungen und Funde zu Petrus Hispanus r '38, 137; Bearbeitungen der aristotelischen Logik r '38, 428; Wilhelm v. Shyreswood r '38, 428; Die Sophismaliteratur des 12. u. 13. Jh. r '41, 96; Gentile da Cingoli; I divieti ecclesiastici di Aristotele r '42, 48
Graf G. r '48, 250
Gräf R. r '37, 320; '41, 182
Graf Th. r '37, 305
Granqvist H. r '48, 120
Gredt J. r '38, 135
Gregor v. Nyssa: Die Theologie der Christusmystik G.s, Abh. *A. Lieske* '48, 49. 129. 315
Gregorius Monachus Cyprius r '37, 311
Gregory Th. r '38, 608
Grentrup Th. r '39, 387
Grießer Br., Rez. *Turk* '43, 81
Grill S. r '40, 42; '48, 236
Grimaud Ch. r '38, 166
Grimm A. r '40, 117
Grimm L. r '40, 167
Gröber C., Gott r '38, 149; Der Mystiker Heinrich Seuse r '43, 96
Groblicki J. r '38, 581
Grondijs L. r '48, 369
Groos K. r '37, 140
Gross J. r '39, 450
Grossouw W. r '40, 41
Grote M. r '42, 181
Gruber D. r '40, 116
Guardini R., Das Bild von Jesus dem Christus r '38, 165; Welt und Person '41, 50; Besinnung vor der Feier der hl. Messe r '41, 59; Jesus Christus r '41, 108; Das Harren d. Schöpfung; Die christl. Liebe; Im Anfang war das Wort r '41, 109
Guibert Jos. de, Kl. B. *Raitz v. Frentz* '44, 55. — r '38, 603
Gülker Th. r '40, 117
Gundlach A. r '41, 231
Günster J. r '42, 55
Günthör A. r '43, 172
Gurk: Die zweite Synode der Diözese G. r '37, 155
Gutwenger E., Abh.: Papias '47, 385; Die Religionsphilosophie von O. Spann '48, 456 — Neuersch. '48, 123

Haacke W. r '41, 112
Haaß R. r '37, 481
Haberstroh L. r '38, 598
Hagen A., Pfarrei und Pfarrer r '37, 639; Die kirchliche Mitgliedschaft r '38, 593
Hahn J. r '41, 163
Haidenthaler M. r '44, 119
Haimerl X. r '37, 651
Hammerle K. r '38, 140
Hammersberger L. r '38, 582
Hampe K. r '40, 113
Hansel H. r '38, 277
Hardy L. r '38, 290
Hartmann A. r '39, 123
Hartmann G., Abh.: Der Aufbau d. Jakobusbriefes '42, 63. — r '37, 279
Hartmann N. r '47, 501
Hartmann P. r '41, 172
Hartnett J. r '38, 584.
Hasenfuß J. r '39, 125
Hatheyer F., Neuersch. '41, 177
Haugg D. r '37, 320; '38, 604; '39, 128
Hauret Ch. r '38, 288
Hegel: H. heute r '37, 134
Heidegger M. r '48, 494
Heiler F. r '38, 447
Heiler J., Gottgeheimnis im Sein u. Werden r '38, 150; Unser Glaube an den Auferstandenen r '38, 442
Heilige Schrift u. das Beten des Christen, Abh. *J. Schuster* '43, 128
Heilig- und Seligsprechungen im Jahre 1942, '43, 165; im Jahr 1943, '44, 110. — Vgl. *Melichar*
Heim M. r '43, 95
Heinerth H. r '41, 165
Heinisch P. r '41, 44
Heinsius M. r '39, 260
Heinzel G., Rez. *Merkelbach* '38, 129. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38, '40, '41, '43, '47
Heitlinger A., Rez. *Henry* '39, 116
Heitmann A. r '43, 95. 171
Heman R. r '38, 294
Hendrikx E. r '37, 309
Hengstenberg H., Einsamkeit und Tod; Tod und Vollendung r '39, 269; Von der göttlichen Vorsehung r '40, 155; '42, 61; Das Band zwischen Gott und Schöpfung r '41, 36; '42, 62
Henn A. r '37, 315
Henne E. r '38, 271
Henne E.-Gräff O. r '40, 38
Hennig R. r '37, 466
Henny H. r '40, 226
Henry P. r '39, 116
Hentrich G.-de Moos R. r '47, 246
Hermann B. r '44, 120
Hernegger B. r '48, 380
Herrigel E. '37, 133
Herrmann J. r '38, 270
Herte A. r '47, 381
Hertling L., Kl. B.: Die Zahl der Katholiken in der Völkerwanderungszeit '38, 92
Herwegen, Ehrengabe r '41, 167
Herz Jesu u. Priestertum r '38, 606
Herzog P. r '38, 601
Heschel A. r '38, 271
Hesse E. r '41, 108

Hessen J., Wertphilosophie r '37, 615; Der deutsche Genius u. sein Ringen um Gott r '39, 124; Platonismus u. Prophetismus r '40, 215
Heyret M. r '37, 481
Hilbert G. r '37, 140
Hilger H. r '40, 165
Hilling N. r '41, 163
Himmelfahrt Mariens. Scholastikertexte, Kl. B. *A. Landgraf* '47, 345
Hingabe a. den Willen Gottes als christliche Lebensform, Abh. *J. Schuster* '43, 121
Hintermeier G. r '38, 461
Hippolyt v. Rom, Ap. Überlieferung, siehe *Botte, Dix, Easton, Elfers*
Hirscher J. B. von r '38, 602
Hock K. r '37, 316
Hocks E., Der letzte deutsche Papst r '41, 120; Pius II. u. der Halbmond r '42, 174
Hofbauer J., Kl. B.: Zu den Textfamilien der Septuaginta im Deuteronomium '38, 385; Die Paradiesesschlange '47, 228. — Rez. *Cassuto* '39, 229; *Rudolph* '41, 222. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'42; '47; '48, 232
Hoffmann F. r '42, 54
Hoffmann H. r '42, 176
Höffner J., Wirtschaftsethik und Monopole r '42, 53; Christentum und Menschenwürde r '48, 377
Hoffnung, Die ethische Werthöhe d. christl. H., Abh. *F. Utz* '44, 28
Hofinger J., Geschichte des Katechismus in Österreich r '38, 130; Nuntius noster r '47, 254
Hofmann R. r '47, 58
Hogger J. r '38, 298
Hohelied-Kommentare, Kirchenbild d. griechischen, Abh. *Welsersheimb* '48, 393
Hohenlohe C. r '37, 634
Hohmann F. r '37, 458
Holböck K. r '43, 94
Höller J. r '38, 276
Hollnsteiner J. r '41, 115
Hölters H. r '40, 110
Holzhey K. r '37, 296
Holzmeister Cl. r '38, 455
Holzmeister U., Neuersch. '43, 176. — Commentarius in epistulas SS. Petri et Judae r '37, 467; Historia aetatis N. T. r '39, 127
Holzner J. r '38, 280
Honecker M. r '39, 383
Honnef J. r '41, 180
Höpfl H. r '39, 126
Höpfl H.-Gut B. r '48, 118
Horstmann H. r '41, 237
Horváth A. r '47, 123
Höslinger R. r '38, 302
Hove A. van r '40, 224
Huber J. r '40, 167
Hudal A. r '39, 252
Hüffer M. r '39, 267
Hugo a S. Charo r '41, 168
Hula F. '48, 501
Hypostatische Vereinigung im 12. Jh., Abh. *A. Landgraf* '41, 183

Ich glaube; Ich lebe u. ihr lebet r '37, 307. 308
Ignatius von Antiochien, Briefe r '37, 472
Ignatius de Loyola, Constitutiones S. J. r '37, 479; '39, 268; Geistliche Übungen r '41, 239
Imle F. r '41, 176
Inviti all'eroismo r '44, 59
Irenäus, Sündenvergebung n. d. Taufe, Kl. B. *K. Rahner* '48, 450
„Irrationabiliter invito Domino", Abh. *J. Umberg* '47, 445
Isaias 7, 8 f. und 7, 16, Abh. *J. Linder* '40, 101
Isaias 23, Die Weissagung über Tyrus, Abh. *J. Linder* '41, 217
Iščak A. r '38, 285
Iserland O. r '47, 375
Ispánki A. r '48, 124
Itala r '40, 44
Ivánka E. r '48, 249

Jacobs J. r '38, 169
Jais A. r '39, 391
Jakobusbrief, Aufbau, Abh. *G. Hartmann* '42, 63
Jammes F. r '38, 609
Jansen B., Abh.: Die Distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten d. 17. Jh. '37, 595; Kl. B.: Die Philosophia Pollingiana des Eusebius Amort '38, 569. — Die Pflege der Philosophie i. Jesuitenorden r '39, 384. — Die Geschichte der Erkenntnislehre r '41, 97
Jansen R. r '38, 301
Janssens-Morandi r '40, 38
Jantsch F. r '48, 391
Jaspers K., Nietzsche r '37, 459; Descartes und die Philosophie r '38, 433; Existenzphilosophie r '38, 434
Jaspers L. r '38, 145
Jentgens G. r '42, 178
Jepsen A. r '37, 293
Jiménes Fajardo J. r '47, 376
Joannes a S. Thoma r '38, 139
Johannes Damascenus, Bilderlehre *(Menges)*, Rez. *J. B. Umberg* '38, 578
Johannes v. Kreuz, Zum Verständnis der

Lehre des hl., Abh. *H. Waach* '44, 87
Johner D. r '41, 170
Jone H., Katholische Moraltheologie r '37, 151; Gesetzbuch des kanonischen Rechts r '40, 223; '41, 161
Jorio D. r '37, 155
Journet Ch. r '47, 361
Judenbekämpfung, Die J. im Mittelalter. Abh. *P. Browe* '38, 197. 349
Jung C. r '41, 102
Junglas J. r '38, 580
Jungmann J. A., Abh.: Advent u. Voradvent '37, 341; Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes Missa '40, 26; Kerygmatische Fragen '41, 153; Die Nachfeier von Epiphanie im Missale Romanum '42, 39. — Die Abwehr des germanischen Arianismus '47, 36. — Kl. B.: Quos pretioso sanguine redemisti '37, 105; Der römische Canon Missae unter d. Einwirkung der Eucharistielehre des frühen Mittelalters '38, 390; Accepit panem '43, 162: Christozentrische Sehnsucht '44, 107. — Rez. *Veit* '37, 625; *Hofinger* '38, 130; *Elfers* '39, 233; *Dix* '39, 233; *Borgmann* '42, 231; *Andrieu* '43. 88; *Radò* '47, 363: *Dix* '48, 224. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'43; '47; '48. 376. 378. 384—386. 494—502 — r '40, 58: '41, 167; '48, 498
Junk N. '40, 109
Jüssen Kl., Dasein u. Wesen der Erbsünde nach Markus Eremita. Kl. B. '38, 76

Kafka G. r '41, 101
Kalt E., Das Buch der Weisheit. Das Buch Isaias r '41, 43; Werkbuch der Bibel r '42, 165
Kalt E.-Ketter P. r '38. 279
Kalverkamp D. r '41. 176
Käppeli Th. r '37, 476
Karmel: Les plus vieux Textes du Carmel r '48, 387
Karrer O., Die geheime Offenbarung r '40. 50; Der Unsterblichkeitsglaube r '40. 158; Lies die Bibel r '41, 104
Kassiepe M. r '40, 180
Kastner F. r '37, 318
Katechismus: Gesch. des K. in Österreich *(Hofinger)*, Rez. *J. A. Jungmann* '38, 130. — Auf dem Wege zu einem neuen K. r '47, 127
Katholische Aktion: Pour l'action catholique r '37, 159; Ut vitam habeant, Apostolat d. K. A. r '38. 455
Katholisität u. Geistesfreiheit *(Noack)*. Rez. *F. Schlagenhaufen* '38, 413
Katkov G. r '39, 381
Kayser H. r '48, 116
Keeler L. W. r '38. 429
Keilbach W. '37, 147
Kein O. r '37, 460
Kempf C., Kl. B.: Die Verhandlungen über Heilig- u. Seligsprechungen im Jahre 1942: '43, 165; im Jahre 1943: '44, 110. — Neuersch. '43, 175
Kempf F. r '48, 252
Kempf T. r '47, 249
Kennedy V. r '40, 57
Kerygmatische Fragen, Abh. *J. A. Jungmann* '41, 153
Ketter P. r '47, 243
Kienitz E. R. von r '39, 389; Die Gestalt der Kirche r '47, 246
Kilb G. r '42, 47
Kirche: Die K. als der mystische Leib Christi *(Wickenhauser)*, Rez. *K. Prümm* '39, 107; Aspects nouveaux du problème de l'Eglise *(F. Braun)*, Rez. *F. Schlagenhaufen* '47, 235; L'Eglise du Verbe Incarné *(Journet)*, Rez. *F. Schlagenhaufen* '47, 361. — Kirche im Kampf r '37, 156; Die eine Kirche r '40, 219
Kirchenbild der griechischen Hoheliedkommentare, Abh. *Welsersheimb* '48, 393
Kirchenväter und das Evangelium r '38, 278
Klaus A. r '40, 56
Klauser Th. r '40, 155
Klein J. r '42, 178
Kleine-Natrop J. r '38, 169
Kleinhappl J., Kl. B.: Zur Theorie des Arbeitsvertrages '38. 401; Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über den valor commutationis '38, 537. — Rez. *Frodl* '37. 447. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37. '38. '40. '42.
Klejna F., Abh.: Antonius und Ammonas '38, 309. — Neuersch. '41. 104; '42, 167—169
Klenk G. r '48, 114
Klerus, Der niedere K. bei Gregor d. Gr., Abh. *B. Fischer* '38, 37
Klotz A. r '37, 464
Klug H. r '38, 604
Klümpen F. r '41, 240
Knechtle O. r '40, 165
Knünz J., Neuersch. '43, 167—175; '44, 60. 112—121
Koch A., Neuersch.: s. Jahresreg. '38. '40.

'41. — r '38, 463; '41. 238
Koch H. r '38, 583
Koch J., Cusanus Texte r '39. 266; '43. 175
Koenen J. r '40, 162
Koepgen G. r '40, 155
Kohlen W. r '41, 59
Köhler W. r '40, 51
Kologriwof J. von r '39, 448
Konermann A. r '41. 236
König F., Kl. B.: Die Auferstehungshoffnung bei Osee 6. 1—3. '48, 94
Konklusionstheologie? Kl. B. *J. Beumer* '39. 360
Konkupiszenz. Zum theologischen Begriff der K.. Abh. *K. Rahner* '41, 61
Könn J. r '41. 109. 173
Korintherbrief, Die pastorale Einheit d. ersten K.es, Abh. *K. Prümm* '40, 202
Kortleitner F., Religio a patriarchis Israelitarum exercitata r '37, 295; Quantum temporis Israelitae in Aegypto commorati sint '38, 260; Religio Veteris Test. r '40, 38; Quid sanctitas in V. T. valeat r '40, 39; Quae rationes Veteri Test. cum Hellenismo intercesserint r '42. 164
Kosnetter J. r '37, 466
Koster M. D. r '41, 91
Kösters L., Unser Christusglaube r '38. 442; Wer ist Jesus Christus r '38, 443
Kothe J. r '41, 170
Krabbel G. r '41, 120
Kradepohl A. r '40, 227
Kraenzlin G. r '37, 288
Kramer H. G. r '37. 153
Kramp J. r '41, 174
Kranich Th. r '38, 460
Kraus A. r '48, 490
Kraus O. r '38, 410
Krebs E. r '38, 443
Krebs L. r '47, 253
Kreider T. r '47, 245
Kreitmaier J. r '40, 178
Kremer G. r '40, 117
Kremer J. r '41, 46
Kroymann A. r '44, 118
Kuckhoff J. r '40, 175
Kuderer P. r '40, 179
Kuhaupt H. r '41, 53
Kuhn O., Abh.: Die Deszendenztheorie '43. 45
Kultmysterium, Symbol und Wirklichkeit im K. *(Söhngen)*. Rez. *F. Lakner* '38. 124
Kümmel W. r '48, 121
Künßberg E. v. r '41, 165
Kurz L. r '39, 248
Kuß O., Die Theologie des N. T. r '38, 281; Röm, Kor, Gal r '41. 105; Was ist Christentum r '41, 235
Kuttner St. '37, 644

Lacau L. r '37, 161
Lachmair J., Neuersch. '42, 179
Lagrange M.-J. r '39. 134
Lais H. r '41, 228
Lakner F., Abh.: Das Zentralobjekt der Theologie '38, 1. — Rez. *Pohle-Gierens* '37, 436; *Söhngen* '38. 124. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'42
Lambinet L. r '47, 122
Lamping S. r '38, 450
Landers E. r '40, 112
Landgraf A., Abh.: Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden '37, 509; Definition und Sündhaftigkeit der Lüge nach der Lehre der Frühscholastik '39, 50. 157; Der Porretanismus d. Homilien des Radulphus Ardens '40, 132; Die spekulativtheol. Erörterung der hypostat. Vereinigung im 12. Jahrh. '41, 183; Zwei Probleme der frühscholast. Sakramentenlehre '42, 119. — Kl. B.: Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens '47. 345
Lang A. r '38, 138
Laros M. r '38, 169. 296. 462; '41, 237
Larrañaga V. r '39, 129
Lattanzi U. r '38, 289
Lauck W., Mt und Mk r '37, 470; Aus Bibel und Leben r '38, 170; Das Buch Jeremias r '41, 43
Lauenstein D. r '44, 121
Laurentius a Brundisio r '38, 264
Lavergne C. r '38, 264
Lazzati G. r '38, 427
Leal Morales J. r '44, 59
Leimbach K. r '38, 265
Leiwesmeier J. r '39, 384
Lennerz H. r '38, 585
Lercher L., Nachruf '37, 656. — r '41, 49
Leroquais V. r '38, 596
Levie J. r '48, 119
Lexikon für Theologie u. Kirche r '38, 418
Lieber A. r '37, 133
Liener J. r '37. 148; '38, 452
Lieske A., Abh.: Die Theologie der Christusmystik Gregors v. Nyssa '48. 49. 129. 315. — r '39, 244
Linder J., Abh.: Zu Isaias 7, 8 f. und 7, 16 '40, 101; Die Weissagung über Tyrus (Isaias 23) '41, 217. — Rez. *Allgeier* '42, 152. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38—'42. — r '41, 42
Lindworsky J. r '37, 142
Link L. r '47, 247
Lippert E. r '40, 225

Lippert P., Aufstieg zum Ewigen; Vom Endlichen zum Unendlichen r '41, 179
Litt Th. r '38, 434
Liturgie und Seelsorge *(Rudolf)* r '38, 159
Liturg. Congres, Maastricht r '48, 501
Liuzzi F. r '43, 92
Löbmann H. r '41, 60
Lohmann W. '37, 643
Loidl F. r '40, 115
Loosen J. r '42, 155
Lorenz A., Neuersch. '40, 177
Lorenz J., Rez. *Kraus* '38, 410. — Neuersch. '47, 242
Lortz J. r '41, 119
Lösch St., Diatagma Kaisaros r '37, 464; Anfänge der Tüb. Quartalschrift r '38, 420
Lossky V. r '48, 389
Lotz J., Abh.: Wissenschaft und Verkündigung '38, 465. — Rez. *Spranger* '48, 477
Lotz J.-de Vries J. r '41, 98
Löwenberg B., Abh.: Die Erstausgabe des Rituale Romanum '42, 141. — r '38, 596
Löwith K. r '37, 460
Lubac H. de, Catholicisme r '39, 443; De la connaissance de Dieu r '47, 242
Lubac de H.-Daniélou J. r '47, 376
Lubatschiwskyj M., Abh.: Des hl. Basilius liturg. Kampf gegen den Arianismus '42, 20
Lucchesi-Palli, Rez. *Grondijs* '48, 369
Ludwig V. r '48, 253
Lüge, Definition und Sündhaftigkeit d. L. nach der Frühscholastik, Abh. *A. Landgraf* '39, 50. 157
Lumbreras P. r '38, 450
Lungkofler J., Abh.: Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem Liber Pontificalis '42, 1
Lunt W. r '41, 116
Lurz W. '38, 600; '48, 500
Lusseau H.-Collomb M. r '39, 251
Luther: Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen L., Abh. *W. Wagner* '37, 29. — Luthers Umwelt, Charakter u. Psychose *(Reiter)*, Rez. *F. Maaß* '47, 365
Lynch Ch. r '39, 260

Maaß F., Rez. *Reiter* '47, 365.—Neuersch.: s. Jahresreg. '39—'42. '47
Maastricht, Liturg. Congres r '48, 501
Machen J. G. r '37, 148
Mack F. r '38, 459
Mc Ginley L. r '47, 232
Mc Kugo Th. r '38, 587
Mader J. r '37, 466
Mäder R. r '37, 654
Madoz J. r '37, 144
Mager A. r '47, 255
Mahr F. r '39, 392
Maier C. r '38, 454
Maier J. r '41, 60
Malebranche nel terzo centenario della náscita r '39, 384
Manaricua A. de r '41, 164
Mandonnet P. r '38, 609
Manyá J. r '48, 107. 239
Manz G. r '40, 54
Marchant H. P. r '38, 449
Maréchal J., Etudes sur la Psychologie des Mystiques r '38, 162; Le Point de départ de la Métaphysique r '42, 236
Mariani B. M. r '37, 127
Marienverehrung, Grundsätzliches zur M., Kl. B. *F. Mitzka* '44, 53
Maritain J., La Philosophie de la Nature r '37, 139; Religion u. Kultur r '37, 148
Markusevangelium, Der Aufbau des M.s *(Hartmann)*, Rez. *P. Gaechter* '37, 279
Marsili S. r '37, 310
Martindale C. r '38, 459
Marx B. r '41, 54
Maschi C. r '38, 590
Mathis B. r '41, 161
Mathyssek Th. r '37, 154; '40, 234
Matronola M. r '37, 300
Mauriac F. r '37, 321
Maximus Confessor: Die Gnostischen Centurien des M. C.; Kosmische Liturgie *(Balthasar)*, Rez. *K. Rahner* '42, 153; Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei M. C. *(Loosen)*, Rez. *K. Rahner* '42, 153
Mazón C. r '41, 177
Medizin-Philosophie-Theologie r '48, 382
Meid P. '37, 640
Melichar E., Kl. B.: Der Selig- u. Heiligsprechungsprozeß v. Standpunkt einer prozessualen Typenlehre '48, 212
Menge G. r '40, 117. 178
Menges H. r '38, 578
Mensch: Die Philosophie v. unendlichen Menschen *(Kraenzlin)*, Rez. *Santeler* '37, 288
Menschheit Christi, Das Wirken der M. Ch. zu unserem Heil nach dem hl. Thomas v. Aquin, Abh. *F. Mitzka* '47, 189
Mensching G. r '38, 109
Menz L. r '38, 460
Mercenier F.-Paris F. r '40, 55
Merk A. r '38, 575
Merkel R. r '43, 96
Merkelbach B. H., Summa Theologiae Moralis, Quaestiones de poenitentiae ministro, Quaestiones

de Embryologia r '38, 129; Mariologia r '39, 448
Mersch E., Le corps mystique du Christ r '37, 300; Morale et Corps Mystique r '38, 154
Messaut J. r '38, 431
Messina G., I Magi r '38, 274; Christianesimo, Buddhismo, Manicheismo r '47, 379
Messerschmid F. r '41, 58
Meßner J. r '38, 160
Messner R. r '43, 75
Metzger K. r '38, 457
Meyer H. r '38, 408
Meyer R. r '41, 107
Meyer W.-Neyer P. r '38, 452; '40, 235
Micelli G. r '41, 163
Michaelis W. r '47, 497
Michel A. r '39, 238
Michel E. r '38, 439
Michels Th. r '37, 632; '38, 606
Michl J., Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes r '39, 132; Die Evangelien, Geschichte od. Legende r '41, 230
Middendorf H. r '37, 296
Mikula F. r '38, 295
Miller A. r '37, 652
Miller J., Neuersch. '48, 379—383
Miller M. r '42, 174
Miller A.-Schildenberger J. r '47, 242
Milthaler F. r '41, 115
Minkner K. r '40, 177
„Missa", Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes, Abh. *J. A. Jungmann* '40, 26
Mitterer A., Instructio pro ordinandis r '38, 156; Wandel des Weltbildes r '37, 456; Die Zeugung der Organismen r '48, 114
Mitzka F., Abh.: Symbolismus als theologische Methode '43, 22; Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach d. hl. Thomas '47, 189. — Kl. B.: Grundsätzliches zur Marienverehrung '44, 53. — Rez. *Storff* '37, 624; Thomas-Ausgabe '41, 46; *Barth* '47, 368. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'42. '47; '48, 240—243
Moehler J. A. r '38, 444
Mohan J. r '38, 288
Mohlberg K. r '40, 54
Mohr H. r '41, 237
Molitor J. r '40, 48
Molitor R., Vom Sakrament der Weihe r '39, 270; Orden u. Kloster a. kirchliche Persona moralis r '40, 225
Monachino V. r '48, 376
Mönch W. r '37, 131
Montcheuil Y. de r '47, 375; '48, 389
Monumenta eucharistica et liturgica *(Quasten)* r '37, 648
Monzel N. r '40, 219
Moock W. r '38, 152
Moody E. A. r '37, 455
Morant P. r '41, 103
Moretti A. r '38, 599
Morr J.-Markar r '47, 507
Moschetti G. r '43, 91
Most O. r '41, 99
Muckermann F. r '48, 390
Muckermann H., Von der Wiederkehr des Welterlösers r '38, 605; Der Sinn der Ehe r '39, 390
Mückshoff M. r '40, 217
Mulert H. r '42, 242
Müller A. r '38, 459
Müller G. r '37, 138
Müller Iso r '43, 174
Müller Joh. r '42, 169
Müller Josef, Nachruf '42, 62. — r '38, 290
Müller O. r '42, 58
Müller R., Neuersch. '40, 236
Musger J. r '40, 47
Müszener H. r '40, 228
„Mysterion" von Paulus b. Origenes, Abh. *K. Prümm* '37, 391
„Mysterion" und Verwandtes bei Hippolyt, Kl. B. *K. Prümm* '39, 207; bei Athanasius, Kl. B. *K. Prümm* '39, 350
„Mysterium Lunae", Abh. *H. Rahner* '39, 311. 428; '40, 61. 121
Mystik, Östliche und westliche M. r '44, 60
Mystik, Theologie der M. *(Stolz)*, Rez. *Thalhammer* '37, 119

Nar J. r '40, 237
Natur und Übernatur r '38, 587
Naumann V., Rez. *Steinbüchel* '39, 444. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'42; '48, 116. 486. 490
Nautin P. r '48, 386
Navicula Petri, Abh. *H. Rahner* '47, 1
Neipperg A. von r '38, 607
Nemecek B. r '48, 383
Nestle W. r '48, 116
Neudorfer K. r '40, 116
Neuner J.-Roos H. r '38, 423
Niebecker E. r '38, 168
Niebecker H. r '40, 217
Niedermayer A. r '37, 159
Nielen J., Gebet und Gottesdienst i. N. T. r '38, 282; Das Zeichen des Herrn r '41, 167; '44, 115; Ich glaube r '42, 60; '44, 115
Nigg W. r '48, 388
Nikolussi A. r '38, 457
Noack U. r '38, 413
Nock F. r '47, 250
Nohe A. r '37, 292
Nohl H., Einführung in die Philosophie r '37, 450; Die ästhetische

Wirklichkeit r '38, 146
Noppel C., Aedificatio Corporis Christi r '38, 158; Die neue Pfarrei r '40, 235
Nötscher F. r '47, 243
Notter A., Festschrift r '43, 91
Novum Testamentum *(Merk)*, Rez. *Gaechter* '38, 575
Nowak L. r '48, 502
Nüdling G. r '37, 134

Obersteiner J. r '48, 234
Occam G. r '42, 60
Officium Divinum (Seckau) r '37, 653
Oggioni E. r '40, 105
Olgiati F. r '38, 141
Olgiati F. e *Orestano F.* r '38, 145
Oliver A. r '40, 49
Opera servilia, Das Verbot der O. s. in der Hl. Schrift, Abh. *F. Pettirsch* '47, 257. 417
Oppenheim Ph. r '37, 647
Ordensregeln, Die großen O. r '48, 247
Orestano F. r '38, 145
Ortegat P. r '38, 436
Osten, Der christl. O. r '41, 231
Osterjubel d. Ostkirche r '41, 171
Ostkirche, Hl. Feiern der O. r '41, 171
Ott L. r '38, 419
Ott P. r '40, 171
Ottaviano C. r '37, 134
Otto R. r '41, 229
Où en est l'enseignement religieux r '38, 304

Pabel R. r '41, 233
Pachomius, Vitae Graecae *(Halkin)* r '37, 309
Padovani U. '39, 382
Pangerl F., Nachruf '37, 161
Papias, Abh. *E. Gutwenger* '47, 385
Papstgeschichte: Dialektik der P., Abh. *H. Rahner* '37, 99: Papst- und kirchengeschichtliche Dialektik. I. Antwort *J. Schmidlin* '37, 272; II. Gegenäußerung *H. Rahner* '37, 275
Papstwahl u. Königsrecht *(Michel)*, Rez. *H. Rahner* '39, 238
Paradiesesschl., Kl. B. *J. Hofbauer* '47, 228
Paredi A. r '38, 595
Pareyson L. r '41, 97
Parsch P. r '41, 56
Pascal, Briefe r '37, 459
Pascher J. r '48, 497
Pastorale liturgique. Études de r '47, 126
Pastore A. r '41, 100
Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat, Abh. *E. Dick* '39, 1
Pavinis J. Fr. de *(Bieler)*, r '37, 312
Pechhacker A., Neuersch. '48, 486
Peil R. r '39, 242. 391
Peillaube E. r '37, 141
Pellaud L. r '38, 287
Pelloux L. r '42, 50
Pelzer: Mélanges A. P. r '48, 492
Pérez J. de J. r '42, 54
Perikopen, Einfluß v. Heiligenfesten auf d. P.wahl an den Sonntagen n. Pfingsten, Abh. *A. Vogel* '47, 100
Peter B. r '38, 461
Peters N. r '37, 298
Petersdorff E. v., Neuersch. '43, 94
Petersmann W. r '41, 234
Peterson E. r '38, 165; '44, 114
Pettirsch F., Abh.: Das Verbot d. opera servilia in d. Hl. Schrift u. in der altkirchlichen Exegese '47, 257. 417
Peuler W. r '37, 653
Pfaff E. r '44, 116
Pfandl L. r '40, 114
Pfarrprinzip: Friedliche Erwägungen über das P., Abh. *K. Rahner* '48, 169
Pfeifer L. r '40, 219
Pfeifer-Belli W. r '40, 114
Pfeiffer J. r '37, 136
Pfeil H., Der Psychologismus im engl. Empirismus r '37, 458; Der Mensch im Denken der Zeit r '38, 438; Gott im Denken der Gegenwart r '40, 219
Pfennigsdorf E. r '39, 385
Pfiffner E. r '48, 247
Pfliegler M., Vor der Entscheidung r '38, 160; Dokumente zur Geschichte d. Kirche r '39, 255; Die religiöse Situation r '48, 378
Philippe P. r '38, 587
Philosophen-Lexikon r '37, 451
Philosoph. Wörterbuch *(Brugger)* r '48, 486
Philosophia Pollingiana des Eusebius Amort, Kl. B. *B. Jansen* '38, 569
Philo von Alexandreia, Die Werke r '40, 52
Pichler H. r '40, 105
Pichler-Thauren J. r '48, 383
Pichler W. r '38, 305
Pieper J. r '37, 463
Pieper K. r '42, 166
Pierres J. r '42, 55
Pignon, Laurentii P. Catalogi r '37, 476
Pinsk J. r '38, 583
Pinsk J.-Perl K. r '40, 58
Pirotta A. r '38, 151
Pisciculi r '40, 111
Pius XII., Über d. zeitgemäße Förderung der biblischen Studien '44, 1
Planck M. r '42, 238
Plato: De Platonismo Patrum r '37, 298
Platz Ph. r '38, 585

Platzer F., Neuersch. '42, 244
Plöchl W. r '37, 641
Ploeg J. S. van der r '39, 254
Plotin, Les états du texte de P. *(Henry)*, Rez. *A. Heitlinger* '39, 116
Podechard E., Festschrift r '47, 502
Pohl H., Rez. *Bucher* '47, 238. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38—'42; '48, 114—116
Pohle J.-Gierens M. r '37, 436
Pohlen H. r '42, 48
Pohley O., Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'38
Pöll W. r '37, 461
Pontifical Romain au Moyen Age *(Andrieu)*, Rez. *J. A. Jungmann* '43, 88
Poppenberg E. r '38, 288
Porretanismus: Der P. der Homilien des Radulphus Ardens. Abh. *A. Landgraf* '40, 132
Portmann H. r '38, 592
Posch A. r '48, 253
Poschmann B. r '40, 161
Prado J. r '37, 291; '38, 268
Prämonstratenser, Die P. und der Kult des hl. Johannes Evangelist, Abh. *G. Schreiber* '41, 1
Prämonstratensische Frömmigkeit u. die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens, Abh. *G. Schreiber* '40, 181
Predigt u. Prediger in der Zeit r '38, 457
Prestige G. L. r '37, 298
Pribilla M., Neuersch. '41, 233; '42, 242
Primeau E. r '38, 588
Prohaska L. r '48, 381
Protestantische Theologie im 19. Jahrh. *(Barth)*, Rez. *F. Mitzka* '47, 368
Prucker E. r '38, 281
Prümm K., Abh.: „Mysterion" von Paulus bis Origenes '37, 391; Kl. B.: Religionsgeschichte und altkirchlicher Glaube '38, 545; „Mysterion" und Verwandtes bei Hippolyt '39, 207; bei Athanasius '39, 350: Die pastorale Einheit des ersten Korintherbriefes '40, 202; Die neutestamentliche Geistlehre nach Friedrich Büchsel '48, 199. — Rez. *Congar* '38, 252; *Wikenhauser* '39, 107; *Arnold* '39, 113; *Theissing* '42, 148; *Gewiess* '42, 150. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38—'42. — r '40, 216
Przywara E., Abh.: Gott in der Kirche '44, 79. — r '40, 171
Psalmen der Vulgata *(Allgeier)*, Rez. *J. Linder* '42, 152
Puniet J. de r '41, 173
Quiskamp R. r '38, 438
Quos pretioso sanguine, Kl. B. *J. A. Jungmann* '37, 105
Rabeneck J. r '42, 168
Rademacher A. r '38, 286; '40, 222
Radermacher H. r '40, 60
Radó P. r '47, 363
Raes A., Rez.: Anaphorae Syriacae '48, 481 — r '47, 506
Rahner Hugo, Abh.: Mysterium Lunae '39, 311. 428; '40, 61. 121; Antenna crucis '41, 123; '42, 89. 196; '43, 1; „Ströme fließen aus seinem Leib" '43, 141; Navicula Petri '47, 1. — Kl. B.: Dialektik der Papstgeschichte '37, 99. 275. — Rez. Meister Eckhardt '37, 441; *Mensching* '38, 109; *Michel* '39, 238. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'42; '47; '48, 244—253. — Die Märtyrerakten d. 2. Jh. r '44, 118; Griechische Mythen r '47, 251; Mater Ecclesia r '47, 374; Abendländische Kirchenfreiheit r '47, 375
Rahner Karl, Abh.: Ein messalianisches Fragment über die Taufe '37, 258; Augustin u. d. Semipelagianismus '38, 171; Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade '39, 137; Zum theologischen Begriff d. Konkupiszenz '41, 61; „Gott" als erste trinitarische Person im N. T. '42, 71; Über das Problem des Stufenweges zur christl. Vollkommenheit '44, 65; Die Sündenvergebung nach der Taufe bei Irenäus '48, 450 — Die Zugehörigkeit z. Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. Mystici Corporis '47, 129; Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip '48, 169. — Rez. *Schröder* '37, 282; *Hessen* '37, 615; *Schmaus* '39, 226; *de Lubac* '39, 443; *Balthasar* '42, 153; *Loosen* '42, 155. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'42. — Geist in Welt r '39, 371; Worte ins Schweigen r '38, 607
Raitz v. Frentz E., Kl. B.: Joseph de Guibert '44, 55
Ramsey A. r '48, 123

Rasse und Religion *(Schröder)*, Rez. *K. Rahner* '37, 282
Rast M. '39, 380
Reetz B. r '41, 237
Reform-Katholizismus? r '38, 446
Rehm M. r '38, 267
Reinartz H. r '37, 321
Reiter P. r '47, 365
Religionsgeschichte u. altkirchlicher Glaube, Kl. B. *K. Prümm* '38, 545
Religionsunterricht, Zur Methodik r '47, 253
Religiöses Leben und seine psychologische Erforschung, Abh. *F. Andres* '44, 39
Rensing G. r '38, 307
Rensing Th. r '37, 476
Ressel F. r '38, 461
Reuß J. r '42, 166
Richstaetter C. r '40, 176
Rickert H. r '41, 99
Rieger J. r '38, 462
Riepenhoff J. r '41, 113
Ries J. r '41, 50
Riet G. van r '48, 112
Rilke, Die Religiosität und die „Mystik" R.s, Abh. '44, 95
Rinna J. r '40, 222
Rintelen F. J. r '38, 428; '48, 489
Ritter G. r '47, 504
Rituale Romanum, Die Erstausgabe des R. R. von 1614, Abh. *B. Löwenberg* '42, 141
Ritzler R. r '39, 249
Rocholl N. r '37, 160; '39, 389
Roeck A. r '41, 237
Roeser E. r '41, 57
Rogner H. r '38, 429
Rosenmeyer F. r '41, 234
Rosmini A. r '44, 59
Rösser E. r '38, 591
Roth B. r '37, 478
Rötzer W. r '40, 117
Rousseau O. r '47, 125
Rousselot P. r '38, 155
Rózycki J. r '48, 240
Rubatscher M. r '37, 317
Rudloff L. v. r '38, 423
Rudolf K., Seelsorge im Aufbau r '42, 179; Aufbau im Widerstand r '48, 378
Rudolph W. r '41, 222
Rudolphi G. '38, 461
Rüger L. r '40, 116
Ruland L. '37, 153
Rupčič B. r '39, 263
Rusch B. r '39, 262
Rüsche F. r '37, 130
Rüssel H. r '41, 54
Rüssmann H. '39, 122
Rüttimann J. r '47, 502
Ryan E. A. r '37, 480

Sakramentenlehre, Zwei Probleme der frühscholastischen S., Abh. *A. Landgraf* '42, 119
Sailer J., Kl. B.: Über Typen im N. T. '47, 490
Sailer J. M. r '48, 390
Salaville S. r '41, 232
Sales M. r '38, 269
Salet G. r '38, 609
Salmon P. r '37, 470
Salz G. r '42, 181; '43, 175
Santeler J., Abh.: Zur Lehre v. d. Schöpfung '47, 209. — Rez. *Kraenzlin* '37, 288; *de Vries* '37, 444; *Meyer* '38, 408; *Hengstenberg* '41, 36; *Messner* '43, 75. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38—'47; '48, 111—114. 487—490 r '40, 106
Santini P. r '37, 145
Sanz P. r '47, 248
Sawicki P. r '42, 244
Schaefer C. r '44, 118
Schaefer D. r '41, 54
Schäfer K. r '39, 126
Schäfer T. r '41, 162
Schaller H. r '38, 437
Scharl J., Recapitulatio mundi r '42, 56; '43, 172; Freiheit u. Gesetz r '44, 60
Scharnagl A., Katholisches Eherecht r '37, 642; Das neue deutsche Ehegesetz r '39, 388
Schasching J., Neuersch. '48, 377
Schauf H., C. Passaglia r '38, 297; Die Einwohnung des Hl. Geistes r '42, 59
Schedl C. r '48, 233
Scheeben M. J., Maria Schutzherrin d. Kirche r '37, 631; Briefe nach Rom r '40, 155; Die Mysterien des Christentums r '41, 235; Le mystère de l'Église et de ses sacrements r '47, 374
Scheliha R. v. r '37, 453
Scheller J. M. '37, 654
Scherer R., Rez. *Blondel* '37, 108. — r '41, 178
Scherzl S. r '38, 457
Scheuermann A. r '40, 224
Schick E. r '42, 167
Schickling H. r '37, 463
Schilling O., Theologia Moralis Fundamentalis r '38, 154; Apologie d. katholischen Moral r '37, 150
Schingnitz W. r '37, 462
Schlagenhaufen F., Rez. *Noack* '38, 413; *Wyser, Charlier* '39, 366; *Koster* '41, 91; *Braun, Barth* '47, 235; *Journet* '47, 361. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38—'42; '47
Schmaus M. r '39, 226; '41, 48
Schmid J., Mk r '40, 45; Lk r '41, 105
Schmidlin J., Papst- u. kirchengeschichtliche Dialektik, Antwort '37, 272. — Papstgeschichte der neuesten Zeit r '40, 115; Kirchliche Zustände ... während des Dreißigjährigen Krieges r '41, 121
Schmidt H. r '40, 169
Schmidt J., Studien z. Statistik der alt-

testamentl. Spruchliteratur r '38, 270; Der Ewigkeitsbegriff im A. T. r '42, 164
Schmidt W. r '38, 440
Schmidt-Pauli E. v. r '37, 321
Schmitt A., Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'40. — Nachruf '48, 124
Schmitt F. r '39, 248
Schmitz J. r '40, 116. 165; '41, 236
Schmitz Peter r '38, 156
Schmitz Philipp r '48, 244
Schmücker R. r '42, 51
Schneider F., Bildungskräfte im Katholizismus der Welt r '38, 299; Deine Kinder und Du r '38, 303; Praxis d. Selbsterziehung r '41, 181
Schneider J. r '41, 236
Schneider O., Vom Priestertum der Frau r '38, 157; '40, 237; Johannes Eudes r '48, 388
Schneider R., Das Vaterunser r '48, 391
Schnell F. r '38, 461
Schnitzler Th. r '39, 245
Schnyder A. r '41, 239
Schoenstedt F. r '40, 233
Schöllgen W. r '38, 150
Schöllig O. r '37, 154; '40, 234
Scholz F. r '41, 52
Schönegger A., Neuersch.: s. Jahresreg. '37. '38
Schönsteiner F. r '38, 594
Schöpfung: Zur Lehre von der Sch., Abh. *J. Santeler* '47, 209
Schöttl J. r '41, 121
Schreiber Ch. r '42, 175
Schreiber G., Abh.: König Stephan der Heilige '38, 502; Prämonstratensische Frömmigkeit u. die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens '40, 181; Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist '41, 1. — Spanien und Deutschland r '37, 481; Deutsche Bauernfrömmigkeit r '37, 654; Stephan I. der Heilige r '39, 261
Schreyer L. r '41, 54
Schröder Ch. M., Rasse und Religion r '37, 282; Heidentum u. Christentum r '39, 124
Schröder H. J. r '37, 634
Schröteler J., Das Elternrecht r '38, 300; Die Erziehung in d. Jesuiteninternaten r '41, 120
Schrott A., Abh.: Das Gebetbuch in der katholischen Restauration '37, 1. 211. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38. '39
Schubert-Stapper r '37, 650
Schuck J. r '41, 108; '42, 182
Schulemann G. r '39, 134
Schuler K. r '48, 122
Schüller S. r '41, 122
Schulte Chr. r '38, 159; '42, 180
Schultze B. r '39, 385
Schulz A. r '41, 43; '42, 163
Schuster H. r '38, 462
Schuster Ild., Kard. r '44, 120
Schuster Joh., Abh.: Die Hingabe an den Willen Gottes als christliche Lebensform '43, 121
Schütz A. r '39, 125; '40, 161
Schwarz R. r '42, 242
Schwerdt K. r '38, 288
Sciascio F. r '42, 57
Seelsorge im Aufbau r '42, 179
Seelsorge, Wesentliche S. r '48, 379
Seidlmayer M. r '41, 117; '42, 172
Seiler H. r '39, 448
Seiler J., Abh.: Objektives und Subjektives beim sinnlichen Erkennen '37, 426
Seiterich E., Die Gottesbeweise bei Franz Brentano r '37, 140; Wege der Glaubensbegründung r '39, 386
Seitz J. r '39, 263
Seligkeit, Die Lehre Jesu von der ewigen S. *(Theissing)*, Rez. *K. Prümm* '42, 148
Selig- und Heiligsprechungsprozeß, Kl. B. *E. Melichar* '48, 212
Sellmair J., Der Mensch in der Tragik r '40, 156; Der Priester in der Welt r '40, 173
Seneca im Gegensatz zu Paulus, Abh. *H. Doergens* '40, 14
Sérouya H. r '37, 138
Sertorius L. r '40, 175
Seppelt F. r '42, 171
Seppelt F.-Löffler K. r '39, 255
Septuaginta: Zu den Textfamilien der S. im Deuteronomium, Kl. B. *J. Hofbauer* '38, 385
Severus E. v., Lupus v. Ferrières r '41, 114; Fremde beherbergen r '44, 117
Sickenberger J., Erinnerungen an Otto Bardenhewer r '38, 421; Johannesapokalypse r '41, 109
Sieber W. r '37, 475
Siegmund G., Nietzsche r '38, 144; Christentum und gesundes Seelenleben r '40, 238
Sierp W. r '38, 163; '39, 385
Sifra r '40, 39
Šilić R. r '39, 385
Silva-Tarouca A., Totale Philosophie und

Wirklichkeit r '38, 148; Thomas heute r '47, 501
Simon P. r '41, 227
Simons F. r '41, 52
Sinthern P., Kl. B.: Zum Kult der „Anargyroi" '47, 354
Sissulak F., Neuersch. '39, 260
Sittenlehre, Die philosophische Grundlegung der kath. S. *(Steinbüchel)*, Rez. *V. Naumann* '39, 444
Siwek P. r '42, 51
Skotus: Schauendes u. begriffliches Denken *(Messner)* r '43, 75; De pr. principio *(M. Müller)* r '42, 235
Sladek F. r '42, 239
Sleumer A. r '38, 418
Smith G. r '39, 450
Söhngen G., Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium r '38, 124; '42, 59; Das sakramentale Wesen des Meßopfers r '48, 241
Soiron Th., Die Predigt heute r '38, 457; Das Geheimnis des Gebetes r '38, 602; '44, 122; Die Bergpredigt Jesu r '41, 106
Sölch G. r '41, 168
Spann O., Religionsphilosophie, Abh. *E. Gutwenger* '48, 456 — r '48, 243
Sparber A. r' 47, 380. 504
Spiegel J. r '41, 104; '44, 116
Spindeler A. r '39, 246
Spranger E. r '48, 477
Spreckelmeyer H. r '39, 447
Staab K., Abh.: Zur Frage der Ehescheidungstexte im Mtev. '43, 36
Stakemeier E., Der Kampf um Augustin r '38, 292; Glaube u. Rechtfertigung r '37, 631
Stam J. '38, 445
Stanka R. r '38, 598
Staudinger J., Neuersch. '41, 103. 108. — r '37, 320; '40, 179
Stauffer E. r '48, 101
Steffen H. r '40, 117
Steffens H. r '41, 174
Stehle K. r '40, 178
Steidle B. r '38, 424
Stein B. r '41, 44
Steinbüchel Th., Der Umbruch des Denkens r '37, 137; Die philos. Grundlegung der kathol. Sittenlehre r '39, 444
Steinmayr J., Neuersch. '38, 447
Steinmetzer F. r '39. 128
Steinmüller J. E. r '37. 294
Stephan, König St. der Heilige, Abh. *G. Schreiber* '38, 502
Steuer G. r '37, 456
Stolz A., Theologie d. Mystik r '37, 119; De ss. Trinitate r '39. 447
Storff H. J. r '37, 624
Storr R. r '38, 460
Straßenberger G. r '41. 181
Straubinger H. r '37. 143
Strauch P. r '40, 174
Ströbele G. r '38, 462
„Ströme fließen aus seinem Leib", Abh. *H. Rahner* '43, 141
Studeny R. r '41, 50
Studia Benedictina r '48, 245
Studi Ebraici, Annuario di St. E. r '37, 294
Stufenweg zur christl. Vollkommenheit, Abh. *K. Rahner* '44, 65
Stufler J., Abh.: Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe '37, 323; '38, 232; Zur Analyse des Glaubensaktes '42, 183. — Rez. *Manya* '48, 107. — Neuersch.: s. Jahresreg. '37—'39, '41, '47; '48. 239. 493 — r '38, 287
Stummer F. r '37, 295
Suarez (1548—1948) r '48, 493
Sünde, Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der S., Abh. *A. Landgraf* '37, 509
Sutcliffe E. r '48, 121
Svoboda R. r '38, 462
Symbolismus als theologische Methode, Abh. *F. Mitzka* '43, 22
Szydelski St. r '40, 42

Tandetzki A. r '38, 170
Taufe: Ein messalianisches Fragment über die T., Abh. *K. Rahner* '37, 258
Tekeyan P. r '40, 160
Teresia Renata r '37. 321
Ter Haar F. r '38. 154; '39, 388
Tertullian, Apologeticum *(Hoppe)* r '39. 447
Thalhammer D., Abh.: Gnade und Seelenleben '37, 163; Edelmenschentum und Gnade '37, 483. — Kl. B.: Um Sinn und Aufgabe einer aszetischen Theologie '38, 241. — Rez. *Stolz* '37, 119. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38—'47. '48, 378. 383. 386—391. — r '38, 165
Thangmar r '42, 170
Theissing J. r '42, 148
Theologie: Th. als Wissenschaft *(Wyser)*, Essai sur le Problème Théologique *(Charlier)*, Rez. *F. Schlagenhaufen* '39, 366
Theologie des N. T. *(Stauffer)*, Rez. *P. Gaechter* '48, 101

Theol. Gegenwartsfragen r '42, 53
Theresia von Jesu, Schriften *(Alkofer)* r '37, 312; Seelenburg r '38, 609
Thiel M. r '48, 486
Thils G., Les Notes de l'Église r '38, 443; Tendances actuelles en Théologie Morale r '40, 229; Pour mieux comprendre S. Paul r '42, 168
Thoma F. r '40, 168
Thomas v. Aquin: Die Lehre des hl. Th. v. göttlichen Vorherwissen der freien Willesakte der Geschöpfe, Abh. *J. Stufler* '37, 323; '38, 232. — Thomas v. A. *(Meyer)*, Rez. *J. Santeler* '38, 408. — Die deutsche Thomas-Ausgabe r '41, 46. — Einzelausgaben r '37, 303. 629; '38, 429; '41, 122; '48, 239
Thomas von Kempen r '38, 162; '40, 176
Thyssen J. r '42, 49
Till W.-Sanz P. r '41, 40
Tillmann F., Die Verwirklichung der Nachfolge Christi r '38, 153; Der Meister ruft r '38, 451; Die Episteln und Evangelien der Festtage r '40, 117
Tilmann K. r '41, 182
Tóth T. r '38, 459
Transsubstantiatio *(H. Storff)*, Rez. *F. Mitzka* '37, 624
Trapp W. r '41, 55
Travers J. r '47, 507
Troisfontaines R. r '48, 490
Tromp S., Actio catholica in corpore Christi r '37, 158; De Sacrae Scripturae Inspiratione r '37, 469
Tschipke T. r '41, 51
Tschuor J. r '47, 251
Tummolo R. r '37, 151
Turk J. r '43, 81
Tyciak J. r '37, 633; '40, 180; '41, 182
Tymczak A. r '37, 306
Typen im N. T., Kl. B. *J. Sailer* '47, 490

Ubaldi P., Festschrift r '41, 113
Umberg J., Abh.: „Irrationabiliter invito Domino '47, 445. — Rez. *Weisweiler* '38, 259; *Menges* '38, 578. — Neuersch.: s. Jahresreg. '38. '41. '47
Ungrund M. r '39, 383
Universalia: Quaestio de u. *(Kraus)* r '38, 139
Utz F., Abh.: Die ethische Werthöhe der christl. Hoffnung '44, 28. — r '42, 228; '44, 122

Vaccari A. r '38, 269
Vallet A. r '38, 441
Valor commutationis nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, Kl. B. *J. Kleinhappl* '38, 537
Vandeur E. r '38, 605
Van Hove A. r '37, 638
Van Lierde r '44, 122
Vanni Rovighi S. r '37, 454
Vannutelli P., Synoptica r '37, 465; Tutto San Giovanni r '38, 277
Väterlesungen d. Breviers r '37, 652; '39, 271
Vaucher A. r '43, 176
Veit L. A. r '37, 625
Vellico A. r '37, 143
Veneria, C. della r '43, 93
Vering G. r '37, 453
Vesperbuch, Deutsches r '41, 175
Veuthey L. r '48, 487
Vezin A. r '40, 46
Vignon H. r '47, 124
Viller M.-Rahner K. r '40, 174
Vincke J. r '41, 118; '42, 173
Violardo G. r '37, 635
Vitale S. r '40, 228
Vleeschauwer H. J. de r '37, 132; '38, 143
Vlissingen C. r '40, 234
Vogel A., Abh.: Der Einfluß v. Heiligenfesten a. d. Perikopenwahl an den Sonntagen n. Pfingsten '47, 100
Vogt E. r '40, 117
Volk H. r '40, 158
Volken L. r '48, 241
Volksliturgie u. Seelsorge *(Borgmann)* r '42, 231
Vollmer H. r '38, 273; Festschrift r '42, 165
Vonier A., Das Mysterium der Kirche r '37, 146; Der Sieg Christi r '38, 290
Vorländer K. r '41, 95
Vries J. de, Neuersch. '37, 463; '42, 238. — Denken und Sein r '37, 444; Critica r '39, 120
Vries W. de r '41, 52
Voggensberger R. r '48, 487
Vykopal A. r '39, 388

Waach H., Abh.: Grundsätzliches zum Verständnis d. Lehre des hl. Johannes v. Kreuz '44, 87
Wagner F. r '37, 149
Wagner S. r '48, 384
Wagner W., Abh.: Die Kirche als Corpus Christi mysticum b. jungen Luther '37. 29
Wagnon H. '37, 646
Waigand J. r '42, 177
Waitz S. r '37, 156; '38, 456
Waldmann G., Neuersch.: s. Jahresreg. '41, '42
Walter E., Das Siegel der Versöhnung; Die Herrlichk. d. christlichen Sterbens r '38, 607; Die Eucharistie;

Die Herrlichkeit der christl. Ehe r '39, 451; Glaube, Hoffnung u. Liebe im N. T. r '40, 163; '44, 114; Sakrament und christliches Leben r '40, 163; Das Kommen des Herrn r '42, 169; '43, 60
Waltershausen B. r '38, 140
Walterscheid J.-Burgardsmeier A. r '40, 167
Walther - Wittenheim G. von r '40, 113
Wambacq B. r '48, 236
Warnach W., Abh.: Sein und Freiheit, Blondels Entwurf einer normativen Ontologie '39, 273. 393
Wasner F. r '37, 638
Waugh E. r '40, 177
Weber F. r '40, 164
Weber H., Neuersch. '37, 141; '39, 121. 124
Weber S. r '39, 448; '40, 157
Weber W., N. Staatskirchenrecht r '38, 589; Die politische Klausel in den Konkordaten r '40, 229
„Weide meine Lämmer", Das dreifache W. m. L., Abh. *P. Gaechter* '47, 328
Weigel G. '39, 259
Weiger J. r '37, 631
Weihen, Die Vorstufen zu den höheren W. nach dem Liber Pontificalis, Abh. *J. Lungkofler* '42, 1. — Die niederen W., Abh. *Croce* '48, 257
Weinberger O. r '48, 237
Weindel P. r '40, 218
Weinzierl K. '38, 155; '40, 232
Weisweiler H. r '37, 302; '38, 259
Weiß K. r '40, 50
Weiß F., Neuersch. '40, 234; '42, 182
Welsersheimb L., Abh.: D. Kirchenbild der griech. Väterkommentare z. Hohenlied '48, 393. — Neuersch. '47, 254
Welzel B. r '38, 167
Wenner J. r '40, 225
Wenzl A., Wissenschaft und Weltanschauung r '38, 146; Metaphysik der Biologie v. Heute r '39, 120
Wersdörfer H. r '42, 47
Wertphilos. *(Hessen)*, Rez. *K. Rahner* '37, 615
Werttheorien *(Kraus)*, Rez. *J. Lorenz* '38, 410
Wessely F. r '38, 606; '41, 180
Westemeyer D. r '40, 233
Wey A. van der r '38, 142
Wikenhauser A., Die Kirche als der mystische Leib Christi r '39, 107; Die Apostelgeschichte r '40, 45
Wild B. r '40, 178
Wilhelm B., Neuersch. '44, 59
Willam F. M. r '47, 127; '48, 387
Williams A. L., Adversus Judaeos r '37, 124
Willram Br. r '40, 117
Willwoll A. r '42, 52
Willwoll W. r '44, 121
Windelband W. r '37, 128—130
Windischer H. r '37, 461
Winzen B. r '38, 168
Winter E. r '37, 134
Winterswyl L., Zeugen d. Wortes r '38, 425; Laienliturgik r '38, 598; '40, 59; Christus im Jahr d. Kirche r '42, 243; Die Briefe des hl. Ignatius v. Antiochien r '44, 117
Winterswyl L.-Messerschmid F. r '41, 60
Wirtz H. r '38, 456
Wirtz K. r '42, 182
Wissenschaft u. Verkündigung, Abh. *J. B. Lotz* '38, 465
Witsch A. r '38, 278; '44, 116
Witte R. r '41, 172
Wittmann M. r '41, 103
Woditschka K., Neuersch. '38, 457
Wohlhaupter E. r '41, 164
Wolf J. de r '48, 123
Wolf P. r '37, 315
Wolff H. r '40, 215
Wolff P. r '38, 162
Wothe F. r '40, 236
Wunderle G., Abh.: Die Wesenszüge der inneren Gebetshaltung in d. Ostkirche '43, 150
Wundt M. r '40. 109
Würbel W. r '48, 381
Wurm A. r '41, 179
Wust P. r '41, 98
Wutz F. r '41, 41
Wuyts A. r '42, 241
Wyser P. r '39, 366

Zabel J. r '48, 500
Zahl der Katholiken in der Völkerwanderungszeit, Kl. B. *L. Hertling* '38, 92
Zeiger I. r '40, 222
Zentralobjekt d. Theologie, Das, Abh. *F. Lakner* '38, 1
Zerwick M. r '38, 275
Ziegler A. r '39, 265
Ziegler J. r '41, 45
Ziegler M. r '38, 299
Ziermann B. r '42, 178
Ziesché K. r '38, 266
Zimmermann F. r '37, 157
Zimolong B. r '48, 238
Zorell F. r '42, 162; '48, 237
Zugehörigkeit zur Kirche nach „Mystici Corporis", Abh. *K. Rahner* '47, 129
Zumkeller A. r '42, 239
Zundel M. r '38, 167
Zürcher J., Neuersch. '41, 95. 101